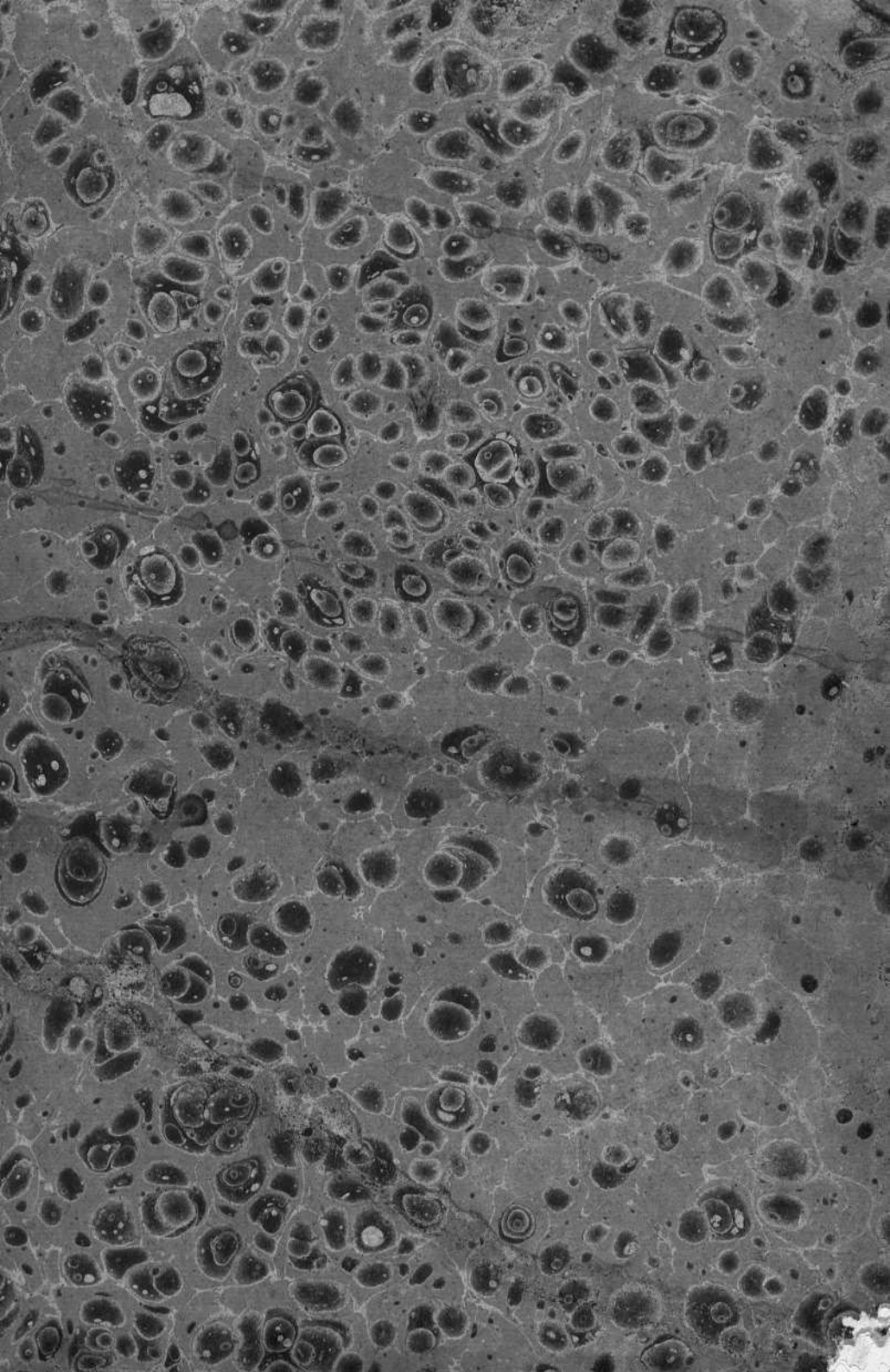
LIBRERIA DE
Calle de la Muralla
GRAN DEPOSI
de Libros impresos y en blanco,
ALMACEN
de papel y efectos de escritorio
de Solanes y Cª HABANA.



$\frac{C}{E}$

COMPENDIO MORAL

SALMATICENSE.

TOMO I.

COMPENDIO MORAL

SALMATICENSE,

SEGUN LA MENTE DEL ANGÉLICO DOCTOR.

En el que se reduce á mayor brevedad el que en lengua latina publicó el R. P. Fr. Antonio de San José, Procurador general en la Curia Romana por la Congregacion de Carmelitas Descalzos de España.

Propónense en él todas las cuestiones de la Teología moral con toda brevedad y claridad, conforme á los principios de la mas sana doctrina: corregido é ilustrado con las novísimas Bulas, constituciones y decretos de los Sumos Pontífices, y Reales órdenes de nuestros católicos monarcas.

FORMADO EN LENGUA VULGAR

POR

EL R. P. FR. MARCOS DE SANTA TERESA,

Ex-provincial de Carmelitas Descalzos de la provincia de S. Joaquin de Navarra.

TOMO I.

TERCERA EDICION.

MADRID.

—

Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino.

1849.

PROLOGO AL LECTOR.

La general aceptacion que entre los sábios, tanto nacionales como estranjeros, mereció en todos tiempos el célebre curso moral salmaticense, avivaba los deseos de muchos, no solo á solicitar un Compendio ó Suma en la que se recopilase su vasta doctrina, para que de esta manera fuese mas manual, sino que al mismo tiempo se atendiese en ella á reformar juiciosamente aquellas opiniones, que aunque comunes entre los teólogos moralistas de su edad, se consideraban ya como menos conformes á las reglas de la mas sana doctrina. Se lastimaban justamente los celosos al registrar en aquella obra, por otra parte de tanto mérito, entre tanta solidez de razones, tanta copia de doctrina selecta, y tanto número de resoluciones las mas circunstanciadas, algunas menos sólidas, y que indicaban alguna parcialidad hácia el probabilismo, que si en el tiempo en que escribieron los padres salmaticenses egercia un como general y absoluto imperio en las escuelas, siendo pocos los que no se dejaron deslumbrar con sus aparentes luces, se miraba ya casi derribado de su usurpado imperio, descubiertas sus falacias á las de la verdad siempre triunfante del sofisma. Apenas podian poner en duda cuantos con imparcialidad leian el curso moral salmaticense, y veian en sus autores siempre una innata propension hácia lo que entendian tener en su favor mas sólidos fundamentos y mayor autoridad estrínseca de escritores graves, que si aquellos padres hubieran trabajado su obra, cuando ya tantos hombres sábios habian despojado de su máscara al probabilismo, y descubierto sus engaños y perniciosas consecuencias, hubieran procedido de acuerdo con ellos, ó para declararle la guerra, ó para continuarla con vigor; y que si algun tanto se ladearon en sus opiniones á favor del sistema reinante en aquel tiempo, hubieran sido ahora los mas acérrimos protectores del probabiliorismo,

descubierta la justicia de su causa por tantos, tan sábios é imparciales jueces, como son los autores del mas alto carácter y profunda erudicion que han convencido su necesidad para justificar las acciones morales.

Se deseaba asimismo que en el espresado curso moral se arreglasen sus resoluciones en las materias respectivas que no lo estuviesen al tenor de las posteriores Bulas y constituciones apostólicas, pues supuesto lo determinado en ellas, ya no quedaba libertad para resolver de otra manera en aquellos puntos que por ellas se determinaban. Por lo mismo se hacia precisa esta reforma, para que con ella lograse un complemento notable de perfeccion una obra que se registraba en manos de tantos, y de que se servian con frecuencia los confesores y directores de las conciencias.

Estas tan eficaces razones movieron poderosamente á los prelados de nuestra descalcez á idear se formase un Compendio, en el que no solamente se recopilase toda la doctrina del curso moral salmaticense, sino que al mismo tiempo se atendiese en él á arreglar sus resoluciones conforme á los principios mas sólidos de la moral cristiana y evangélica, ilustrando sus respectivas materias con las luces que de nuevo les habian comunicado sucesivamente los oráculos del Baticano en sus Bulas y constituciones apostólicas. Todo lo consiguieron felizmente con haber cometido esta importante, aunque dificil empresa, al R. P. Fr. Antonio de San José, bien conocido por sus elegantes notas á las cartas de nuestra madre Santa Teresa, y que despues de otros empleos pasó á la Curia Romana por Procurador general de la congregacion de España, habiendo impreso en aquella ciudad en el año de 1779 un Compendio que dividió en dos tomos en fólio, en el que sin duda satisfizo completamente á los deseos de la reforma y del público. Asi lo acreditan las repetidas reimpresiones que se han hecho de él; pues ademas de otra que luego se repitió en Roma por el mismo autor, se han hecho otras cuatro hasta el año pasado de 1798, esto es, una en Venecia y tres en Pamplona. Y no es de estrañar hayan sido tantas, pues menos no hubieran sido suficientes para satisfacer á las repetidas instancias del público que se apresuraba á gozar de una obra en la que se celebraba tanto el método mas genuino, el estilo mas claro, y enlazado con la solidez de la doctrina la brevedad y concision, sin que por eso faltase en ella la fecundidad de ideas útiles, suficientes sin duda para formar un completo director de las conciencias de los fieles, sirviendo principalmente á grangearse el aprecio, aun de los mas ilustrados en la teología moral, la discrecion prudente con que se conduce en sus resoluciones sobre materias opinables, huyendo de los dos estremos peligrosos del *rigorismo* y *laxismo*, descubriendo con la mayor claridad el camino medio por donde se conduce la virtud, y por el que caminan

seguros los hombres, guiados de la prudencia cristiana inseparable de la recta razon.

He querido, amado lector, prevenirte con esta digresion que espero me disculparás, porque sin ella no pudiera manifestarte plenamente mi idea en la formacion de esta Suma moral salmaticense que ahora te presento en nuestra lengua vulgar, y en la que he atendido á reducir á mayor brevedad la doctrina del espresado Compendio tan estimado, siendo su general aprecio todo el motivo de mi determinacion. Porque considerando yo, y favoreciendo este mi juicio sugetos de la mas recomendable prudencia y circunspeccion, cuan útil podria ser á nuestros moralistas nacionales, en especialidad para aquellos que ó por carecer de medios para hacerse con otros libros magistrales, ó por no proporcionarles sus talentos ó anteriores estudios mas profunda y estensa instruccion, se ven precisados á aprender las materias morales por alguna Suma de esta facultad, el presentarles mas usual y fácil la doctrina del sobredicho Compendio, me determiné á tomar este trabajo, que aunque materialista en su fondo, me persuado se ha de conseguir por él la importante ventaja de formar en breve una multitud de sugetos, que aplicados al estudio de esta Suma, se instruyan en lo necesario para dirigir con acierto las conciencias de los fieles, y desempeñar con utilidad los muneros de directores de almas, logrando por un camino mas breve una instruccion á que acaso no llegarian jamás, por los motivos arriba notados, con el estudio del Compendio latino.

Por esta misma causa he omitido cuanto he creido no ser tan necesario al fin que me he propuesto, el mismo que acabo de insinuar, esto es, varias impugnaciones de las opiniones opuestas; vindicaciones de las propias; puntos meramente especulativos y escolásticos, y réplicas ó argumentos no tan necesarios para dar mas luz á las materias. Pero al mismo tiempo he procurado con el mayor cuidado no omitir cosa alguna sustancial de las que pudieran echarse menos para la cabal instruccion de los confesores y directores de las conciencias, y aunque reducida esta Suma á mayor concision de palabras, nada falta en ella del fondo de las sentencias, como en semejante asunto lo decia S. Gerónimo, *epist. ad Pamach. Ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis.*

Habiendo sido varias las impresiones del Compendio Salmaticense aun viviendo su autor, y añadido y mudado en las últimas lo que se persuadió convenia para mas perfeccion de su obra, seguiré al que se imprimió en Pamplona en el año de 1791, cuando aun vivia el R. P. Fr. Antonio de San José, y es la mas correcta y conforme á su último modo de pensar, y la mas adaptada á las circunstancias del tiempo que hace variar con los derechos las resoluciones morales.

Lo que debo prevenirte con mas cuidado para que esta Suma no

desmerezca tu estimacion, amado lector, apreciándola como un diseño del célebre Compendio Salmaticense, es que nada he puesto en ella de mi propio ingenio que merezca particular atencion. Sigo en todo su método claro, su estilo fácil, y sobre todo el prudente medio de sus resoluciones. Solo hallarás la variedad que era precisa á la naturaleza de una Suma mas reducida, esto es, unidos varios puntos en uno, las pruebas de las resoluciones mas concisas en las palabras y en el número, los argumentos contrarios propuestos de este mismo modo, pero sin disimular su fuerza para aclarar mas la verdad con sus respuestas.

Toda esta variacion, al paso que en lo sustancial no causa diferencia entre esta Suma y el espresado Compendio, hace ver que mi trabajo en formarla no sale de la esfera de materialismo, y que siendo por lo mismo tan poco recomendable por sí, no puedo pedir al público recompensa alguna por él. Sola mi intencion de servir por este medio á la comun utilidad, es la que pudiera alegar en mi favor si llegare á conseguir alguna parte de mis deseos; pero aun estos quiero sean totalmente desinteresados, y solo solicito de la benevolencia de mis lectores, que no parando su consideracion en los muchos defectos de esta obra, miren á la rectitud de mi voluntad en publicarla. *Vale.*

ÍNDICE

DE LOS TRATADOS, CAPÍTULOS, PUNTOS Y PÁRRAFOS DE ESTE TOMO PRIMERO.

TRATADO PRIMERO

PROEMIAL.

De la teología moral.

Cap. I. *De la existencia, naturaleza, objeto y lugares de la teología moral.* Página 1
Punto I. *De la existencia, naturaleza y objeto de la teología moral.* id.
Punto II. *De los lugares teológicos.* 2
§. I. *De la Sagrada Escritura.* 3
§. II. *De las tradiciones.* 4
§. III. *De la Iglesia.* 5
§. IV. *De los concilios.* 6
§. V. *Del Sumo Pontífice.* 7
§. VI. *De los Santos Padres de la Iglesia.* id.
§. VII. *De los teólogos y canonistas.* 8
§. VIII. *De los tres últimos lugares.* id.
Cap. II. *De los actos humanos.* 9
Punto I. *De la moralidad.* id.
Punto II. *De la libertad.* id.
Punto III. *Del voluntario.* 10
Punto IV. *Del involuntario y sus causas.* 11
§. I. *De la violencia.* id.
§. II. *Del miedo.* id.
§. III. *De la concupiscencia.* 12
§. IV. *De la ignorancia.* 13
§. V. *De cuándo la ignorancia es pecaminosa.* 14

TRATADO II.

De las reglas de las costumbres.

Cap. I. *De la conciencia.* 15
Punto I. *De la esencia, division y actos de la conciencia.* 16
Punto II. *De la conciencia recta.* 17
Punto III. *De la conciencia errónea.* 18
Punto IV. *De la gravedad y especie del pecado que causa la conciencia errónea.* id.
Punto V. *De lo que ha de practicar el confesor con el penitente que llega á él con conciencia errónea.* 20
Cap. II. *De la conciencia probable.* 22
Punto I. *De la naturaleza y division de la conciencia probable.* id.
Punto II. *Si es lícito seguir opinion probable.* 23
Punto III. *Del probabilismo.* 24
Punto IV. *De la opinion que deben seguir el confesor, juez, abogado y médico.* 29
Cap. III. *De la conciencia dudosa, y de la escrupulosa.* 31
Punto I. *Naturaleza y division de la conciencia dudosa.* id.
Punto II. *De cómo se portará el que se halla con conciencia dudosa.* 32
Punto III. *De la inteligencia de la regla:* melior est conditio possidentis. id.
Punto IV. *De la conciencia escrupulosa y sus remedios.* 34

TRATADO III.

De las leyes.

Cap. I. *De la esencia y condiciones de la ley.* 36
Punto I. *De la naturaleza y condiciones de la ley.* id.
Punto II. *De la division de la ley, y del derecho de gentes.* 37
Punto III. *De la ley humana, natural y positiva.* 38
Punto IV. *De la promulgacion de la ley.* 40

Punto V. *De la aceptacion de la ley y apelacion de ella al superior.* 41
Cap. II. *De la potestad de hacer leyes.* 42
Punto I. *De la potestad legislativa civil.* id.
Punto II. *De la potestad legislativa eclesiástica.* 43
Cap. III. *De la obligacion que atendida su naturaleza imponen las leyes.* 44
Punto I. *De la obligacion de la ley humana.* id.
Punto II. *De dónde se ha de colegir, si las leyes obligan á pecado mortal ó venial.* 45
Punto III. *De cuándo una materia leve pasa á ser grave.* 47
Punto IV. *De la obligacion de la ley penal.* 49
§. I. *Division de la ley penal.* id.
§. II. *De cómo obligan las leyes penales.* id.
§. III. *De la obligacion que tienen los trasgresores á sufrir la pena que impone la ley.* 51
Punto V. *De la ley fundada en presuncion.* 52
Punto VI. *De la ley irritante.* 53
Punto VII. *De la ley dudosa.* 54
Punto VIII. *De cuándo el peligro de muerte ó grave daño escusa de la ley.* 55
Punto IX. *De los actos necesarios para cumplimiento de la ley.* 57
Punto X. *De la intencion necesaria para cumplir con la ley.* 58
Cap. IV. *Del sugeto y de la materia de la ley humana.* 59
Punto I. *Del sugeto de la ley humana.* id.
Punto II. *De la esencion de los regulares en órden á las leyes sinodales.* 60
Punto III. *De los clérigos en órden á las leyes civiles.* 61
Punto IV. *De qué manera los muchachos y amentes estan obligados á las leyes humanas.* 62
Punto V. *De las leyes á que estan obligados los vagos, peregrinos y moradores.* 63
Punto VI. *De la materia de la ley humana.* 65
Cap. V. *De la cesacion é interpretacion de la ley.* 67
Punto I. *De la cesacion de la ley.* id.
Punto II. *De la abrogacion de la ley humana.* 69
Punto III. *De la interpretacion y epiqueya de la ley.* id.
Cap. VI. *De la dispensa de la ley.* 71
Punto I. *Naturaleza y division de la dispensa.* id.
Punto II. *Si las leyes naturales y divinas son dispensables.* 72
Punto III. *De la potestad de dispensar en la ley.* 73
§. I. *De la potestad ordinaria.* id.
§. II. *De la potestad del inferior para dispensar en la ley del superior.* 74
§. III. *De la potestad delegada para dispensar las leyes.* 75
Punto IV. *De la causa necesaria para que la dispensa sea válida y lícita.* id.
§. I. *De cómo el legislador puede dispensar en su propia ley.* id.
§. II. *De las causas para que la dispensa de la ley sea válida y lícita.* 77
§. III. *De la dispensa obtenida con dolo ó por miedo.* 78
Punto V. *De las causas por qué cesa la dispensa.* id.
Cap. VII. *De la costumbre.* 80
Punto I. *De la naturaleza y division de la costumbre.* id.
Punto II. *De las condiciones que se requieren para que sea legítima la costumbre.* 81
Punto III. *De la cualidad de los actos que se requieren para la costumbre.* 82
Punto IV. *Del tiempo y demas requisitos para que sea legítima la costumbre.* id.
Punto V. *De los efectos de la costumbre.* 83

TRATADO IV.

De las virtudes.

Cap. I. *De las virtudes en comun.* 84
Punto I. *Naturaleza y division de las virtudes.* id.
Punto II. *De otras cosas pertenecientes á las virtudes.* 85
Cap. II. *De las virtudes cardinales.* 87
Punto I. *De la prudencia.* id.
Punto II. *De la justicia y de la fortaleza.* 88
Punto III. *De la templanza.* id.
Cap. III. *De los Dones y Frutos del Espíritu Santo, y de las Bienaventuranzas.* 89
Punto I. *De los Dones del Espíritu Santo en comun y en particular.* id.
Punto II. *De los Frutos del Espíritu Santo.* 90
Punto III. *De las Bienaventuranzas.* id.

TRATADO V.

De los vicios y pecados.

Cap. I. *De la naturaleza del vicio.* 91
Cap. II. *De los vicios llamados capitales.* 92
Cap. III. *De los pecados en comun.* 95
Punto I. *Naturaleza y efectos del pecado.* 96
Punto II. *De la division del pecado.* id.
Punto III. *Del pecado original y sus efectos.* 98
Punto IV. *Del pecado de comision y omision.* 99
Punto V. *De la diferencia que se dá entre el pecado mortal y el venial.* 101
Punto VI. *De cómo el pecado venial puede pasar á ser mortal.* 102
Punto VII. *Del hábito vicioso.* 104
Punto VIII. *De la advertencia y consentimiento que se requieren para pecar.* id.
Punto IX. *De la deleitacion morosa* 107
Cap. IV. *De la distincion específica y numérica de los pecados.* 109
Punto I. *De la distincion específica de los pecados.* id.
Punto II. *De la distincion numérica de los pecados.* 111

TRATADO VI.

De los preceptos del Decálogo.

Capitulo unico. *Del Decálogo, número, órden y obligacion de sus preceptos.* 114
Punto I. *De la naturaleza del Decálogo y número de sus preceptos.* id.
Punto II. *Del órden y obligacion de los preceptos del Decálogo.* id.

TRATADO VII.

De la fe.

Cap. I. *De la naturaleza, objeto, sugeto y division de la fe.* 116
Punto I. *De la naturaleza y division de la fe.* id.
Punto II. *Del objeto y sugeto de la fe.* id.
Punto III. *De la necesidad de la fe para salvarnos.* 117
Punto IV. *De lo que se debe creer con necesidad de precepto.* 120
Punto V. *De los preceptos de la fe.* id.
Punto VI. *Del precepto* exterius confitendi fidem. 123
Punto VII. *Del precepto negativo* exterius non negare fidem. 124
Punto VIII. *Del precepto de no usar de las vestiduras, ó de otras señales de los infieles.* 125
Cap. II. *De los vicios opuestos á la fe.* 126
Punto I. *Naturaleza y division de la infidelidad.* id.
Punto II. *De la comunicacion con los infieles.* 127
Punto III. *De la heregía y apostasía.* 128
Punto IV. *Division y penas de la heregía.* 129
Punto V. *De la obligacion de denunciar á los hereges, de los*

sospechosos de heregía, y libros prohibidos. 131

TRATADO VIII.

De la esperanza y temor.

Capitulo unico. *De la esperanza y vicios que se le oponen, y del temor de Dios.* 134
Punto I. *De la esencia y preceptos de la esperanza.* id.
Punto II. *De los pecados opuestos á la esperanza.* 135
Punto III. *Del temor de Dios.* 136

TRATADO IX.

De la caridad.

Cap. I. *De la esencia y preceptos de la caridad.* 137
Punto I. *Nocion y division de la caridad.* id.
Punto II. *De los preceptos de la caridad.* 138
Punto III. *Del precepto de amar al prógimo.* 139
Punto IV. *Del órden de la caridad.* 140
Punto V. *Del amor á los enemigos.* 143
Punto VI. *Del precepto de reconciliarnos con los enemigos.* 145
Cap. II. *De la limosna y correccion fraterna.* 146
Punto I. *De la limosna.* id.
Punto II. *Del precepto de la limosna.* 147
§. I. *De la necesidad estrema.* id.
§. II. *De la necesidad grave.* 149
§. III. *De la necesidad comun.* 150
Punto III. *De los que pueden y estan obligados á dar limosna.* 151
§. I. *De los seculares.* id.
§. II. *De los eclesiásticos.* 152
§. III. *De los regulares.* 155
Punto IV. *De qué bienes debe hacerse limosna.* 156
Punto V. *A qué pobres ha de darse la limosna.* id.
Punto VI. *De la mendicidad religiosa.* 158
Punto VII. *De la correccion fraterna.* 159
§. I. *Noticia del pecado.* id.
§. II. *Esperanza de enmienda.* 161
§. III. *Oportunidad del que ha de ser corregido, y del tiempo.* 162
§. IV. *Congruencia de la persona corrigente.* 163
§. V. *Orden de la correccion fraterna.* id.
Cap. III. *De los vicios opuestos á la caridad.* 165
Punto I. *Del odio de Dios y del prógimo* id.
Punto II. *De la discordia, contienda y cisma.* 167
Punto III. *De la guerra.* 168
Punto IV. *A quiénes y cuándo es lícito pelear.* 169
Punto V. *De la riña, desafio y sedicion.* 170
Cap IV. *Del escándalo.* 172
Punto I. *Naturaleza y division del escándalo.* id.
Punto II. *Qué obras deben omitirse por evitar el escándalo.* 175
Punto III. *De la cooperacion al pecado de escándalo.* 176
Punto IV. *De los pecados de escándalo contra la castidad.* 177

TRATADO X.

Del primer precepto del Decálogo.

Cap. I. *De la virtud de la religion.* 181
Punto I. *Esencia y actos de religion.* id.
Punto II. *De la devocion.* 182
Punto III. *De la oracion.* 183
Punto IV. *A quiénes se puede orar, y quiénes pueden y deben orar.* 184
Punto V. *Por quiénes se puede orar.* 186
Cap. II. *De la adoracion de Dios y de sus Santos.* 187
Punto I. *De la esencia y division de la adoracion.* id.
Punto II. *De la adoracion de latría.* 188

Punto III. *De la hiperdulía y dulía.* 189
Punto IV. *Del culto que se ha de dar á los Santos canonizados y beatificados, y á otras personas que murieron con opinion de santidad.* 190
Punto V. *Del culto de las sagradas imágenes y reliquias.* 191
Punto VI. *Del culto que se ha de dar á las vestiduras y vasos sagrados y demas cosas destinadas al culto divino.* 192
Cap. III. *De los vicios opuestos á la religion.* 193
Punto I. *De la supersticion.* id.
Punto II. *De la idolatría y adivinacion.* 194
Punto III. *De varios modos de adivinacion.* 195
Punto IV. *De la vana observancia.* 197
Punto V. *De la mágia.* id.
Punto VI. *Del maleficio.* 198
Cap. IV. *De la tentacion de Dios, sacrilegio y blasfemia.* 200
Punto I. *De la tentacion de Dios.* id.
Punto II. *Del sacrilegio.* 201
Punto III. *De la blasfemia.* 202

TRATADO XI.

Del voto.

Cap. I. *De las cosas pertenecientes al voto.* 205
Punto I. *De la naturaleza y condiciones del voto.* id.
Punto II. *De la cualidad de la promesa necesaria para el voto.* 206
Punto III. *De la materia del voto y esplicacion de la partícula* de meliori bono. 207
Punto IV. *Del voto acerca de las cosas indiferentes ó malas.* 209
Punto V. *De la division del voto.* 212
Punto VI. *De la obligacion del voto.* 213
Punto VII. *Si la obligacion del voto pasa á otros.* 214
Punto VIII. *Cuándo se ha de cumplir el voto.* 216
Punto IX. *Del voto indeterminado.* 217
Punto X. *Del voto dudoso, y del que se hace con error ó engaño.* 218
Punto XI. *Del voto ó juramento hecho con miedo.* 219
Punto XII. *Del voto y juramento condicionado y penal.* 220
Punto XIII. *De los que pueden hacer votos.* 222
Cap. II. *De la cesacion del voto.* 223
Punto I. *De la irritacion del voto.* id.
Punto II. *De los votos que pueden irritarse mutuamente los casados.* 225
Punto III. *De la dispensacion del voto.* 226
Punto IV. *De los votos reservados.* 228
Punto V. *De la conmutacion del voto.* 230
Punto VI. *De las demas causas por donde cesa la obligacion del voto.* 232

TRATADO XII.

Del segundo precepto del Decálogo.

Cap. I. *Del juramento.* 233
Punto I. *Naturaleza y division del juramento.* id.
Punto II. *De las diversas fórmulas con que suelen hacerse los juramentos.* 235
Punto III. *De los requisitos para que sea lícito el juramento.* 236
Punto IV. *Del ánimo y certidumbre que se requieren para el juramento.* 237
Punto V. *De la justicia y juicio del juramento.* 238
Punto VI. *De la verdad del juramento promisorio.* 239
Punto VII. *De la obligacion y materia del juramento.* 240
Punto VIII. *De la mala costumbre de jurar.* 241
Punto IX. *De cuándo el juramento confirma el contrato.* 242
Cap. II. *De algunos juramentos particulares.* 243
Punto I. *Del juramento anfibológico.* id.

Punto II. *De otros juramentos particulares.* 246
Punto III. *De qué manera cesa la obligacion del juramento.* 247

TRATADO XIII.

De la adjuracion.

Capitulo unico. *Naturaleza, division y otras condiciones de la adjuracion.* 248
Punto I. *Qué cosa sea y de cuántas maneras la adjuracion.* id.
Punto II. *De los exorcismos.* 249
Punto III *Del ingreso de los demonios en los hombres, de su salida, y de otras cosas tocantes al asunto.* 250

TRATADO XIV.

Del tercer precepto del Decálogo.

Capitulo unico. *De la observancia de las fiestas.* 252
Punto I. *Del precepto de guardar las fiestas y su obligacion.* id.
Pueto II. *De la obligacion de abstenernos de obras serviles.* 254
Punto III. *De las causas que escusan á los que trabajan en dia de fiesta.* 257

TRATADO XV.

Del cuarto precepto del Decálogo.

Capitulo unico. *Sobre honrar á los padres.* 259
Punto I. *De la obligacion de los hijos para con sus padres.* id.
Punto II. *De la obligacion de los padres para con los hijos.* 261
Punto III. *De las obligaciones de los casados entre sí.* 264
Punto IV. *De las obligaciones mútuas de los hermanos.* 267
Punto V. *Del honor debido á los eclesiásticos y á otros superiores.* 269
Punto VI. *De las mútuas obligaciones que tienen entre sí los siervos y criados, y los señores y amos.* 270
Punto VII. *De la manera con que deben ser honrados los tutores, curadores, maestros y ancianos.* 273

TRATADO XVI.

Del quinto precepto del Decálogo.

Capitulo unico *Del homicidio.* 275
Punto I. *Declaracion del homicidio.* id.
Punto II. *De la muerte del inocente.* 276
Punto III. *Del aborto.* 278
Punto IV. *Del homicidio hecho por autoridad privada.* 280
Punto V. *De la occision del injusto invasor de la vida, fama, honor y pureza.* 281
Punto VI. *De la occision del injusto invasor de los bienes temporales.* 284
Punto VII. *Del suicidio y mutilacion propia.* 286
Punto VIII. *Del suicidio indirecto.* 288
Punto IX. *Del homicidio casual.* 290
Punto X. *Del homicidio cometido por asesinos.* 291
Punto XI. *De las corridas de toros.* 292

TRATADO XVII.

De los preceptos sesto y nono del Decálogo.

Cap. I. *De la castidad.* 293
Punto único. *De la castidad.* 294
Cap. II. *De los vicios opuestos á la castidad.* 295
Punto I. *De la lujuria.* id.
Punto II. *De la simple fornicacion.* 296
Punto III. *Del concubinato.* 297
Punto IV. *De las rameras.* 299
Punto V. *De la impureza.* 300
Punto VI. *De las palabras torpes.* 302
Punto VII. *De los ósculos y otros tactos impuros.* 303
Punto VIII. *De la parvidad de materia en el pecado de lujuria.* 305

Punto IX. *Del estupro y del rapto.* 307
Punto X. *Del adulterio é incesto.* 309
Punto XI. *Del sacrilegio especie de lujuria.* 312
Cap. III. *Del vicio* contra naturam. 313
Punto I. *Naturaleza y division de este crímen.* id.
Punto II. *De la polucion.* 314
Punto III. *De la sodomía y bestialidad.* 318

TRATADO XVIII.

Del sétimo y décimo precepto del Decálogo.

Cap. I. *De la justicia y derecho.* 320
Punto I. *Naturaleza y division de la justicia.* id.
Punto II. *Esplícase la justicia legal, distributiva y conmutativa.* 321
Punto III. *De la injusticia y vicios opuestos á la justicia.* 322
Cap. II. *Del dominio y posesion.* id.
Punto I. *Del dominio.* id.
Punto II. *Del usufructo, usunudo, enfiteusis y feudo.* 323
Punto III. *De la posesion.* 324
Punto IV. *Quiénes pueden tener dominio, y de qué cosas.* 325
Punto V. *Del dominio de los hijos.* 326
Punto VI. *Del dominio de los religiosos.* 327
Puuto VII. *Del dominio de las casadas y siervos.* 328
Punto VIII. *Del dominio acerca de los animales.* 329
Punto IX. *De la pesca y caza.* 330
Punto X. *De los montes, selvas y dehesas.* id.
Punto XI. *De las cosas halladas.* 331
Punto XII. *De la prescricion.* 332
Cap. III. *Del hurto.* 334
Punto I. *Definicion y division del hurto.* id.
Punto II. *De la parvidad de materia en el hurto, y de los hurtos pequeños.* id.
Punto III. *De los hurtos de los domésticos.* 337

TRATADO XIX.

De la restitucion.

Cap. I. *De la restitucion en comun.* 338
Punto I. *Naturaleza, precepto y raíces de la restitucion.* id.
Punto II. *De la culpa de que nace la obligacion de restituir.* 340
Punto III. *De la obligacion de restituir* ex re accepta. 342
Punto IV. *De los frutos y espensas que pueden deducir el poseedor de buena y el de mala fe.* 344
Punto V. *De la obligacion que tiene á restituir el que impide injustamente el bien de otro.* 347
Punto VI. *De los que estan obligados á la restitucion.* 348
Punto VII. *De las causas que positivamente influyen en el daño.* 350
Punto VIII. *De las causas que concurren al daño* negativè. 353
Punto IX. *Del órden que deben guardar en restituir los cooperantes al daño.* 354
Puuto X. *De lo recibido por causa torpe.* 356
Pnnto XI. *En qué lugar y á espensas de quién ha de hacerse la restitucion.* 357
Punto XII. *De á quiénes ha de hacerse la restitucion.* 358
Punto XIII. *Del órden que se ha de guardar en la restitucion, y del tiempo en que se ha de hacer.* 360
Punto XIV. *De las causas que escusan de restituir.* 363
Punto XV. *De la compensacion.* 365
Cap. II. *De la restitucion en particular.* 367
Punto I. *De la restitucion por el homicidio.* id.
Punto II. *De la restitucion por el estupro.* 369
Punto III. *De la restitucion por el adulterio.* 371

TRATADO XX.

De los contratos.

Cap. I. *De los contratos en comun.* 373
Punto I. *Naturaleza, division y perfeccion de los contratos.* id.
Punto II. *De los contratos celebrados con miedo y dolo.* 375
Punto III. *Del contrato condicionado.* 376
Punto IV. *De los que pueden contratar, y del beneficio* restitutionis in integrum. 377
Cap. II. *De la compra y venta.* 378
Punto I. *De la naturaleza de la compra y venta y del dominio que se adquiere por la primera.* id.
Punto II. *De cuando se adquiere el dominio de la cosa por la venta.* 379
Punto III. *A quiénes pertenecen los frutos de la cosa vendida.* 380
Punto IV. *De las personas que por derecho pueden vender ó comprar, y de las cosas que se reputan venales.* 381
Punto V. *De la negociacion.* 382
Punto VI. *Del monipodio y pacto de retroventa.* 385
Punto VII. *Del comisario ó internuncio del comprador y vendedor.* 387
Punto VIII. *Del justo precio de las cosas.* 388
Punto IX. *De los vicios ó defectos de la cosa que deben manifestar el vendedor ó comprador.* 393
Cap. III *Del mútuo y de la usura.* 394
Punto I. *Del mútuo.* id.
Punto II. *Naturaleza, division y malicia de la usura.* 395
Punto III. *Del daño emergente, lucro cesante, y peligro de la suerte.* 398
Punto IV. *De los contratos de sociedad, aseguracion y trino.* 400
Punto V. *De la obligacion de restituir lo adquirido por usuras, y de los Montes de piedad.* 402
Cap. IV. *De los cambios, censos y otros contratos particulares.* 404
Punto I. *Del cambio.* id.
Punto II. *De los censos.* 405
Punto III. *De la locacion, conduccion, depósito, prenda, hipoteca, secuestro y otros.* 407
Punto IV. *Del juego y apuesta.* 408
Punto V. *De la promesa y donacion.* 410
Cap. V. *De los testamentos.* 412
Punto I. *Naturaleza del testamento y codicilo.* 413
Punto II. *De los que pueden testar y ser nombrados por herederos.* 414
Punto III. *De la sustitucion, revocacion del testamento, del comisario y testamentario.* 417
Punto IV. *De los legados.* 418

TRATADO XXI.

Del octavo precepto del Decálogo.

Cap. I. *Del falso testimonio y mentira.* 420
Punto I. *Naturaleza y division del falso testimonio.* id.
Punto II. *De la mentira.* 421
Cap. II. *Del honor y fama y sus contrarios.* 423
Punto I. *Del honor y fama.* id.
Punto II. *De la contumelia, susurracion, irrision y maldicion.* id.
Punto III. *De la murmuracion.* 426
Punto IV. *Del secreto natural.* 430
Punto V. *Del juicio temerario, sospecha, duda y opinion temerarias.* 433
Punto VI. *De la restitucion del honor y fama.* 434
Cap. III. *Del fuero judicial.* 436
Punto I. *Del foro, causa y del juez.* 437
Punto II. *Del modo de proceder por inquisicion.* 439
Punto III. *De la acusacion y denunciacion.* 442
Punto IV. *De los testigos y del reo.* 443
Punto V. *De los abogados, escribanos y otros curiales.* 445

TRATADO PRIMERO

PROEMIAL.

De la Teología moral.

Siendo cierto que ignorándose los principios de una facultad se hayan de ignorar tambien sus pricipiados, como advierte el jurisconsulto Baldo: *ignoratis principiis, ignorantur principiata: leg.* 1. *ff. de orig. Jur.* trataremos ante todas cosas en esta Suma ó Compendio moral de los de la moralidad, es á saber: de su existencia, objeto, y lugares ó fuentes de donde esta ciencia deduce sus resoluciones; lo que atenderemos á practicar brevemente, omitiendo cuestiones puramente especulativas.

CAPITULO PRIMERO.

De la existencia, naturaleza, objeto y lugares de la teología moral.

—

Unimos en un solo capítulo todos estos puntos, para que al paso que evitamos la prolijidad, logren los lectores alguna tal cual noticia de ellos, y podamos en adelante proceder con mas método y claridad.

PUNTO I.

De la existencia, naturaleza y objeto de la teología moral.

Preg. ¿Se da teología moral? *Resp.* Se da; porque habiendo Dios ordenado al hombre á un fin sobrenatural, es necesaria alguna facultad, que supuesto el conocimiento de dicho fin, sirva á enseñarle el modo de dirigir á él sus operaciones; y siendo este el propio oficio de la teología moral, se hace precisa su existencia.

Arg. contra esta razon: Para dirigir las acciones humanas basta la ética ó filosofía natural; luego no es precisa para ello la teología moral. *R.* Disting. Para dirigir las acciones humanas á un fin natural basta la filosofía natural; se concede: para dirigirlas á un fin sobrenatural, se niega. La filosofía natural solo da reglas para que el hombre ordene sus acciones á fin natural, no al sobrenatural que no reconoce, reser-

vándose esta direccion para la teología moral, que suponiendo en el hombre el conocimiento de su último fin sobrenatural por la fe, le prescribe reglas ciertas para ordenar á él sus acciones, como ahora veremos por su definicion.

P. ¿Qué es teología moral? *R.* Es: *Facultas disserens de actibus humanis in ordine ad Deum, ut finem supernaturalem. Facultas* tiene razon de género, porque en serlo conviene la teología moral con otras ciencias ó facultades. Las demas partículas sirven de diferencia; pues por ellas se distingue esta ciencia de las demas, siendo privativo de la teología moral el tratar de los actos humanos en cuanto dirigibles á Dios como á último fin en el órden sobrenatural.

P. ¿Cuál es el objeto de la teología moral? *R.* 1. El objeto formal *quod* es Dios; porque aquel es el objeto formal de cualquiera ciencia, al que se reducen todas las cosas de que en ella se trata; y cuanto se trata en la teología moral se reduce á Dios como á último fin, segun se ve en los sacrificios, sacramentos, leyes, preceptos y otras materias de que en ella se trata. Y por esta causa se llama la teología *Sermo de Deo*, como advierte S. Tom. *prima parte, quæst.* 1. *art.* 7.

R. 2. El objeto formal *quo* ó razon *sub qua* de la teología moral es la revelacion virtual, mediante la cual toca á su objeto formal *quod* Dios. *P.* ¿Qué se entiende por revelacion formal, y qué por revelacion virtual? *R.* Revelacion virtual es: *Veritas inmediatè de fide*, ó es: *Propositio expressè contenta in Sacra Scriptura.* La virtual es: *Propositio legitimè deducta ex altera formalitèr revelata.* Pondremos ejemplo de una y otra. Esta propsicion: *Christus est homo* contiene una verdad formalmente revelada, y esta otra: *Christus est risibilis* contiene otra virtualmente revelada, por deducirse legítimamente de la primera.

R. 3. Que el objeto material de la teología moral son todas las acciones humanas asi buenas como malas, en cuanto regulables por la razon; porque aquel es el objeto material en toda ciencia, del cual en ella se trata, y en la teología moral todo se reduce á tratar de las acciones humanas buenas y malas, mandando ó aconsejando aquellas, y prohibiendo estas.

PUNTO II.

De los lugares teológicos.

P. ¿Cuántos y cuáles son los lugares ó fuentes de donde la teología moral ha de deducir sus sanas resoluciones? *R.* Son los diez siguientes: 1.º La autoridad de la sagrada Escritura revelada por Dios. 2.º La de las tradiciones de Cristo y sus Apóstoles. 3.º La de la Iglesia católica. 4.º La de los Concilios, especialmente generales. 5.º La del sumo Pontífice. 6.º La de los Padres de la Iglesia. 7.º La de los teólogos y canonistas. 8.º La filosofía ó razon natural. 9.º La autoridad de los jurisconsultos que profesan la filosofía verdadera. 10.º La de la historia humana fundada sobre sólidos principios. De estos diez lugares los tres últimos se reputan como estrínsecos y estraños, y los siete primeros son intrínsecos y propios de la teología moral. De cada uno daremos alguna noticia, aunque breve, en los párrafos siguientes:

§. I.

De la sagrada Escritura.

P. ¿Qué es sagrada Escritura? *R.* Es: *Verbum Dei formalitèr scriptum ipso Deo peculiari Auctore.* Dícese: *ipso Deo peculiari Auctore*, ó ya sea por haber escrito con su dedo la ley del Decálogo, ó mejor por haber dictado á los sagrados Escritores todas las palabras, ó á lo menos, como piensan algunos, todas las sentencias.

Toda la divina Escritura se contiene en la Biblia llamada *Vulgata*, que es la auténtica y aprobada por la Iglesia. Consta de setenta y dos libros. Los cuarenta y cinco pertenecen al Testamento Viejo, y los veinte y siete restantes al Nuevo. Todos ellos son sagrados, como lo definió el Trident. *sess.* 4.

P. ¿Qué es sentido de la sagrada Escritura? *R.* Es: *Conceptus ab Spiritu Sancto intentus per Scripturam Sanctam manifestatus.* *P.* ¿En qué se divide el sentido de la sagrada Escritura? *R.* Se divide lo primero en *literal* y *espiritual*, ó *metafórico.* Lo segundo, se divide el literal en *propio* é *impropio.* Propio es el que espresan las palabras, tomadas segun su natural y genuina significacion. El impropio ó metafórico se verifica cuando las palabras no se toman en su propia significacion, sino en otro sentido diverso, como cuando se dice de Cristo, que es: *Agnus, Leo, Petra etc.* El sentido espiritual se verifica cuando las cosas significadas por las voces son signos de otras. Esto puede acontecer de tres maneras; esto es, ó con referencia á lo que creemos, y se llama sentido *alegórico;* ó con relacion á lo que esperamos, y se dice sentido *anagógico;* ó finalmente, por órden á lo que obramos, y se nomina sentido *moral.*

De aqui se deduce ser cuatro los sentidos de la sagrada Escritura, es á saber: *literal*, *alegórico*, *anagógico* y *moral*, los mismos que se declaran con estos versos:

«Littera gesta docet; quid credas
»allegoria.
»Moralis quid agas; quo tendas
»anagogia.»

Sirva para su declaracion, y por muchos el ejemplo siguiente: *Jerusalem* en sentido literal significa una ciudad de este nombre en la Palestina; en el alegórico la Iglesia militante; en el anagógico la Jerusalen celestial, y en el moral el alma del justo.

P. ¿Se hallan en todos los lugares de la sagrada Escritura todos estos cuatro sentidos? *R.* No siempre, como se ve en aquel dulce precepto del Decálogo: *Diliges Dominum Deum tuum etc.* El cual entendido y cumplido á la letra nada mas deja que desear. Mas pueden en un mismo testo hallarse dos sentidos literales propios, como se ve en este: *Ego hodie genui te;* el que en sentido literal puede entenderse de la generacion temporal y eterna de Cristo, y aun de su Resurreccion. El sentido literal, como intentado primariamente por el Espíritu Santo es, bien entendido, mas perfecto que el espiritual. Mal entendido puede verificarse del que *littera occidit.* Para su mayor declaracion.

P. ¿Se da testo en la sagrada Escritura que no deba tomarse en

sentido literal? *R.* Sí, como se ve en aquellas palabras: *Si manus tua dextera scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te;* las cuales, segun se dice, entendidas á la letra por Orígenes, le hicieron ser cruel consigo mismo castrándose por su mano.

P. ¿De cuál de los sentidos espresados se ha de formar argumento para creer y obrar? *R.* Del literal propio, en el que el Espíritu Santo nos manifiesta infaliblemente su mente. Y asi, cuanto en la sagrada Escritura se nos dice literalmente, es un argumento el mas eficaz para lo que debemos creer y obrar. Del sentido espiritual ó impropio solo podrá deducirse este argumento cuando nos conste usaron de él Jesucristo ó sus Apóstoles, como de hecho usó el divino Maestro de la serpiente de metal exaltada, para significar su elevacion futura en la cruz, y San Pablo de los dos hijos de Abrahan para significar los dos Testamentos. Si del sentido espiritual no se puede deducir eficaz argumento para creer y obrar, con mas razon debe afirmarse esto mismo del sentido que llaman *acomodaticio*, pues este mas es forjado arbitrariamente por el intérprete, que intentado por el Espíritu Santo.

§. II.

De las tradiciones.

P. ¿Qué es tradicion? *R.* Es: *Notitia non scripta, sed à primis usque ad nos de gente in gentem oretenus continuata.* *P.* ¿En qué se divide la tradicion? *R.* En *divina, apostólica* y *eclesiástica.* La divina es: *Quædam doctrina non scripta, sed à Deo vel Christo immediatè derivata, et de aure in aurem usque ad nos continuata.* Tal fue en la ley natural la doctrina de la creacion del mundo por Dios, del remedio del pecado original, y de los ritos con que Dios era reverenciado: en la ley escrita la doctrita de la autoridad de los libros sagrados, y del remedio del pecado original en las hembras; y en la de gracia la de la perpétua virginidad de la Madre de Dios, de que los Sacramentos son siete, y de otras varias.

La tradicion apostólica es: *Quædam doctrina ab Apostolis viva voce dimanata, et usque ad nos semper continuata.* Tal es la observancia de la cuaresma y la del domingo en lugar del sábado. La tradicion eclesiástica es: *Doctrina post tempora Apostolorum à Prælatis per modum consuetudinis introducta, et usque ad nos semper observata.* Tal es la observancia de ciertas festividades, la abstinencia de carnes, huevos y lacticinios en ciertos dias; la piadosa costumbre de hacer sobre nosotros la señal de la cruz, usar del agua bendita, y otras que pertenecen á los ritos y ceremonias.

P. ¿De qué tradiciones se puede tomar firme argumento para la fe y costumbres? *R.* De la divina y de la apostólica universal, que siempre y en todas partes haya sido observada. De estas entiende S. Pablo cuando dice: 1. *ad Thesal.* 2. *Tenete traditiones.* La eclesiástica, aunque no goce de igual autoridad que las dichas, es no obstante una regla cierta para la fe y buenas costumbres; de manera que deberia ser tenido por temerario el que dudase de ella, y aun sospechoso de heregía el que despreciase los sacramen-

tales y otros ritos de la Iglesia, como lo hacen neciamente los Luteranos.

§. III.

De la Iglesia.

P. ¿Qué es Iglesia? *R.* Es: *Congregatio fidelium baptizatorum ad colendum Deum adunata, cujus caput invisibile est Christus Dominus, et visibile Summus Pontifex in terris.* Llámase la Iglesia *congregatio*, porque no puede subsistir en uno solo, sino que á lo menos debe constar de tres sugetos, quienes en el derecho se dice forman capítulo. Añádese: *Ad colendum Deum adunata*, en lo que se distingue la verdadera Iglesia de otras congregaciones é Iglesias profanas ó políticas. *Fidelium baptizatorum;* porque sin el bautismo nadie puede entrar en esta Iglesia. Por las últimas cláusulas de la definicion dicha quedan escluidos de ella los hereges y cismáticos, los que miserablemente se hallan fuera de ella sin verdadera cabeza ni legítimo pastor.

P. ¿Quiénes son miembros de esta Iglesia? *R.* Para serlo se requieren tres cosas, es á saber: el bautismo *fluminis*, la fe y la obediencia ó sujecion al sumo Pontífice. Y asi no son miembros de ella los no bautizados, aunque esten en gracia, ó sean catecúmenos, ni los que fueron bautizados, si se separaron de la obediencia del sumo Pontífice, como los hereges y cismáticos.

P. ¿Cuáles son los caracteres ó notas de la verdadera Iglesia? *R.* Las cuatro siguientes, que son: ser *una*, *santa*, *católica* y *apostólica*. Es *una*, como consta de S. Juan 10. *fiet unum ovile, et unus pastor;* y del Apóstol *ad Ephes.* 4, donde dice: *Unum corpus, et unus spiritus, unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Es *santa*, no porque lo sean todos los fieles, como infelizmente deliraron los hereges, pues esto es propio de la Iglesia triunfante, sino porque su doctrina, fe y Sacramentos son santos, y todo cuanto en ella hay respira santidad. Es la Iglesia *católica* ó *universal* estendida de Oriente á Poniente. Lo es por ser siempre una misma, y que ha de durar hasta la consumacion de los siglos. Es católica ó universal en su doctrina, que siempre ha sido, es y será una misma.

Es finalmente *apostólica*, por probar, poseer y conservar su posesion desde el tiempo de los Apóstoles, sin que desde entonces hasta ahora haya habido interrupcion en la sucesion de los sumos Pontífices, ni en la creencia de sus dogmas, desde que ella los aprendió de sus primeros maestros.

P. ¿Es la Iglesia visible? *R.* Lo es; porque son visibles su cabeza el sumo Pontífice, sus pastores, sus miembros, que son los fieles, sus ritos, ceremonias y Sacramentos. Ni por serlo dejamos de creer que hay una Iglesia; porque una cosa es la que en ella vemos, y otra es la que creemos. Vemos los Sacramentos y creemos su virtud, creyendo causan la gracia que no puede verse. Asi vemos la Iglesia, pero cremos que en ella se da verdadera fe, gracia y caridad que no se ven.

P. ¿El argumento que se toma de la autoridad de la Iglesia universal es firme en órden á la fe y costumbres? *R.* Sí; porque la autoridad de la Iglesia universal es ciertísima é infalible, y asi lo es su doc-

trina. Por esta causa la llama el Apóstol de la Iglesia 1. *ad Timoth. cap.* 3. *Columna, et firmamentum veritatis.*

§. IV.

De los Concilios.

P. ¿Qué es Concilo? *R.* Es: *Congregatio Prælatorum Ecclesiæ ad fidei, morumque controversias difiniendas à legitimo Superiore approbata.* Hay cuatro géneros de Concilios, es á saber: *general*, al que son llamados los Obispos de todo el orbe, y en que preside el Papa ú otro en su nombre. *Nacional*, al que son llamados los Arzobispos y Obispos de algun reino ó nacion, á quienes preside el Patriárca ó Primado. *Provincial*, al que concurren los Obispos de la provincia, y son presididos del Arzobispo ó Metropolitano. *Diocesano*, al que acuden los párrocos y presbíteros de alguna diócesis, presidiendo en él el propio Obispo. Este no es propiamente Concilio, por tener solamente el Obispo jurisdiccion y voto decisivo en él. En toda verdadera congregacion que sea verdadero Concilio, no son meramente consejeros los Obispos y demas vocales, sino jueces con voto decisivo. Esto supuesto

P. ¿Qué argumento se deduce de la autoridad de los Concilios en órden á la fe y buenas costumbres? *R.* 1. Que el Concilio general aprobado por el Papa es regla cierta en órden á la fe y las costumbres; porque una vez que lo sea, forma una congregacion á la que infaliblemente asiste el Señor, que dijo por San Mateo 18. *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.*

R. 2. Que tambien los Concilios nacionales ó provinciales corroborados con la autoridad del sumo Pontífice, y aprobados para toda la Iglesia, son regla cierta para la fe y rectitud de las operaciones. El afirmar lo contrario seria temeridad y error próximo á heregía; y asi en muchos Concilios particulares fueron condenadas varias heregías, como la de Prisciliano en el primero de Toledo, aprobado por Leon II. Elvidio fue condenado en el Telense confirmado por Siricio y Pedro de Osma en el de Alcalá, presidido por Don Alonso Carrillo, Arzobispo de Toledo, aprobándolo Sixto IV.

R. 3. Que aunque los Concilios nacionales, provinciales ó diocesanos no gocen, sin la aprobacion del Papa, de infalibilidad, tienen no obstante una gravísima autoridad; y asi los teólogos deben consultarlos en aquellas cosas que tocan á la peculiar disciplina, para que asi se observen los ritos y laudables costumbres introducidas por los prelados, segun las pias sanciones de sus provincias ó diócesis.

R. 4. Que ningun Concilio que no esté confirmado por el Papa es regla cierta de la fe y costumbres, porque ningun Concilio, aunque sea general, es firme y estable sin la confirmacion del sumo Pontífice. Y asi consta que varios Concilios, tanto generales como particulares, erraron, como pudiera hacerse patente con varios ejemplares que lo comprueban. Infiérese de aqui, que el sumo Pontífice no está obligado á adherirse á la pluralidad de votos, sino á la verdad; porque su autoridad no procede de la mayoría de los votos, sino del influjo de lo alto, que es infalible.

§. V.

Del sumo Pontífice.

P. ¿Puede errar el Papa acerca de la fe y costumbres? Antes de responder á la pregunta es necesario advertir, que el Papa puede considerarse como un doctor particular, y en esta consideracion no tratamos de él; pues no dudamos pueda errar como otro particular doctor. O puede considerarse como persona pública, y en cuanto es Vicario de Cristo y Pastor universal de la Iglesia, enseñando ex Cathedra. Esto supuesto

R. Que el sumo Pontífice no puede errar en lo perteneciente á la fe y costumbres, considerado como doctor de la Iglesia universal. Pruébase esta resolucion con las palabras del Señor á San Pedro, que refiere San Lucas, *cap.* 22. *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* En las cuales prometió Cristo á San Pedro, y en él á todos sus legítimos sucesores la infalibilidad en la fe, para que ellos pudiesen confirmar en ella á todos los demas fieles.

P. ¿Pertenece al Papa definir las materias pertenecientes á la fe y costumbres? *R.* Esta potestad es propia y privativa del Vicario de Jesucristo, pues solo á San Pedro, y en él á sus legítimos sucesores se dijeron las palabras ya referidas.

Concluiremos esta materia haciendo presentes dos proposiciones condenadas por Alejandro VIII, dejando el tratar mas difusamente de ella á los teólogos controversistas. La primera de estas, que es la 29 entre las reprobadas por este Pontífice, decia: *Futilis, et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani suprà Concilium Æcumenicum auctoritate; atque in fidei quæstionibus decernendis infalibilitate.* La segunda, que es la 30, decia: *Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clarè fundatam, illam absolutè potest tenere, et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam.*

§. VI.

De los Santos Padres de la Iglesia.

Llamamos Santos Padres de la Iglesia á los que en ella florecieron en méritos y doctrina, acompañando uno y otro con una verdadera fe. De ellos trataremos aqui como de sus doctores en materia de fe y costumbres; porque acerca de lo que escribieron sobre otros asuntos, ni al presente es del caso, ni toca su exámen á los teólogos. Esto supuesto

P. ¿Qué argumento se forma de la autoridad de los Santos Padres de la Iglesia por lo respectivo á la fe y costumbres? *R.* De su uniforme consentimiento en la esposicion de la sagrada Escritura se forma un eficaz argumento sobre su verdadera inteligencia. Asi lo sienten generalmente los autores católicos contra los hereges, que con tanto conato han procurado envilecer la gran autoridad de los Santos Padres de la Iglesia, tan venerada en todos los Concilios, y últimamente en el de Trento, que en la sesion 4 prohibe esponer la sagrada Escritura contra el unánime consentimiento de los Padres.

§. VII.

De los teólogos y canonistas.

P. ¿La autoridad de los teólogos y canonistas qué argumento es en órden á la fe y costumbres? *R.* 1. Que su uniforme sentir acerca de estas materias es un eficaz argumento en su favor, de manera, que seria heregía ó próximo á ella ir contra él; porque no hay dogma recibido con tanta uniformidad, que juntamente no lo enseñe y abrace la Iglesia. *R.* 2. Que el uniforme consentimiento de todos los canonistas sobre la inteligencia de las leyes canónicas, es un eficaz argumento de ser ella la verdadera y genuina, y seria temeridad discordar de ellos; porque en toda materia debe darse crédito á sus profesores. Lo mismo se ha de decir, por la misma razon, del comun sentir de los teólogos católicos por lo que mira á materias teológicas.

Y debe advertirse, que cuando se trata de asuntos pertenecientes á la fe y costumbres, ha de preferirse la autoridad de los teólogos á la de los canonistas, y al contrario si se trata de materias propias de la profesion de estos. Asi lo practicó S. Tom. *quodlib.* 11. *a.* 9. *ad* 1.

§. VIII.

De los tres últimos lugares.

P. ¿Qué argumento se deduce de la filosofía natural en favor de la fe y costumbres? *R.* Conduce mucho su noticia para la mas perfecta inteligencia de las materias teológicas; pues sin su luz ninguno llega á ser perfecto teólogo. Con todo deben procurar los católicos atender á evitar en esta parte dos extremos, ambos muy espuestos y perjudiciales. El primero es, de los que todo lo quieren probar por razon natural, como lo intentan muchos filósofos de estos tiempos. El segundo es, de los que despreciando la razon natural, todo quieren probarlo por la autoridad de la sagrada Escritura y de los Santos Padres. *In medio consistit virtus, quando extrema sunt vitiosa.* El teólogo, pues, de tal manera se ha de valer de la razon natural, que con sus luces se halle mas apto para deducir sus resoluciones teológicas, pero sin dar á aquella mas asenso, ni á estas mas fuerza que la que merezca su mayor ó menor probabilidad.

P. ¿Conduce la jurisprudencia para resolver en materias de fe y costumbres? *R.* Mucho; porque ella es cierto género de filosofía natural, cuyos principios son: *Neminem lædere: jus suum unicuique tribuere;* á cuya observancia se ordena casi toda la teología moral.

P. ¿Qué deberemos decir de la historia humana en órden á los argumentos en favor de la fe y costumbres? *R.* Especialmente la eclesiástica es muy útil á todos los teólogos para fundar mas sólidamente sus resoluciones, por ser ella como una recopilacion de lo acaecido en los siglos anteriores, y sin cuya noticia estarian espuestos á incurrir en muchos errores. Y basta lo insinuado sobre cada uno de los lugares ó fuentes de donde la teología moral ha de deducir sus resoluciones.

CAPITULO II.

De los actos humanos.

Aunque todos los actos humanos sean morales, son muy pocos los que llegan á conocer perfectamente su moralidad; y asi será muy conveniente dar desde luego alguna noticia de ella, como lo haremos en los puntos siguientes.

PUNTO I.

De la moralidad.

P. ¿Qué es moralidad? *R.* Moralidad derivada *à more*, asi como *humanitas ab homine*, es: *Respectus realis regulabilitatis, seu commensurabilitatis cum regulis rationis.* Dícese *respectus realis* para declarar que la moralidad es cosa real y no ente de razon. Se dice: *cum regulis rationis*, y no *cum lege* ó *præcepto*, para denotar que hay muchos actos morales, sin que esten mandados por precepto ó ley, como la entrada en religion, el celibato y otros muchos.

P. ¿De cuántas maneras es la moralidad? *R.* Se divide adecuadamente en *bondad* y *malicia*, que son sus especies esenciales, como lo dice S. Tom. *l.* 2. *q.* 18. *art.* 5. por estas palabras. *Differentia boni, et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicèt, secundum quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. Unde manifestum est quod bonum, et malum diversificant speciem in actibus moralibus; differentiæ enim per se diversificant speciem.*

PUNTO II.

De la libertad.

P. ¿Qué es libertad? *R.* Como aqui la consideramos es: *Facultas voluntatis habens se ad utrumlibet.* Divídese lo primero en *actual* y *potencial.* La actual se da cuando de hecho se obra con indiferencia. La potencial, cuando el acto se ejerce sin actual ejercicio de esta, como en los amentes y borrachos. Mas claramente: la primera consiste en obrar con indiferencia, y la segunda en poder obrar con ella. Divídese lo segundo la libertad en libertad de *contradiccion* y de *contrariedad.* La primera consiste en poder obrar ó dejar de obrar; v. gr. amar ó no amar. La segunda en poder prorumpir en actos contrarios, como amar y aborrecer.

P. ¿Qué libertad se requiere para la moralidad? *R.* La actual formal ó virtual, directa ó indirecta; porque para que un acto sea moral es necesario sea regulable por la ley, pues faltando esta no hay prevaricacion; y como esta regulabilidad solo pueda hallarse en los actos libres, como indiferentes á los dos estremos de bondad ó malicia, se sigue que sin la espresada libertad no pueda haber moralidad en los actos humanos.

Arg. en contra. Si un hombre y muger amentes se conociesen carnalmente inducidos de alguno, sería el acto moral, porque aunque ellos no pecasen, pecaria el que los indujo; y con todo en los amentes no hay la dicha libertad; luego no es esta necesaria para que el acto sea moral. *R.* Que dicha cópula no

seria pecado en los amentes siéndolo absolutamente. Lo seria, sí, en el que los indujo á ella, porque este obra libremente, y para ello basta que el acto sea malo *ab intrinseco.* Por esta razon el Papa Inocencio XI condenó la siguiente proposicion, que es la quince entre otras que reprobó: *Licitum est filio gaudere de parricidio patris à se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas.*

P. ¿Basta para la moralidad la libertad de contradiccion, ó se requiere ademas la de contrariedad? *R.* Basta sola la primera, asi como tambien basta para el mérito, como se vió en Cristo que mereció con sola ella. Ni obsta contra esto el decir, que en el Eclesiást. *cap.* 31, es alabado: *qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit;* porque aqui solo se recomienda la libertad de contrariedad, no porque absolutamente sea necesaria para el mérito, sino por ser de su naturaleza mas apta para él.

PUNTO III.

Del voluntario.

P. ¿Qué es voluntario? *R.* Es: *Quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis.* Divídese en *necesario* y *libre.* El necesario es el que procede *à voluntate determinata ad actum;* como el amor con que aman á Dios los bienaventurados, que no pueden dejar de amarlo. El libre es el que procede *à voluntate cum plena indiferentia;* como comunmente acontece en los actos de nuestra voluntad.

El voluntario libre se divide ademas en *perfecto* é *imperfecto.* El primero se verifica cuando el acto de la voluntad procede de ella con pleno conocimiento de parte del entendimiento, y el segundo cuando este conocimiento fuere semipleno ó imperfecto. Puede tambien el voluntario ser *físico* y *moral.* Será físico cuando el sugeto obra por sí mismo; y moral cuando lo hace por medio de otro. Puede igualmente el voluntario ser *espreso*, como en este acto: *quiero escribir;* y puede ser *implícito* ó *interpretativo*, que tambien se llama *indirecto*, y se da cuando, aunque espresamente no se intente la cosa, se le imputa al agente por razon de su hecho ú omision. Finalmente, el voluntario puede ser voluntario *in se*, como el acto con que uno quiere dar limosna, y voluntario *in causa*, como el quitar la vida en aquel que se emborracha, previendo que en la embriaguez puede matar al prójimo.

P. ¿El voluntario es esencial para la moralidad? *R.* Lo es; pues como dice S. Tom. *in* 2. *dist.* 24. *a.* 2. *Ibi incipit genus moris, ubi incipit dominium voluntatis.* La razon es, porque no puede imputarse á la voluntad el acto que no procede de ella, ni sin proceder de la voluntad puede ser la accion buena ó mala; y por lo mismo tampoco moral.

P. ¿Es lo mismo ser un acto voluntario que ser libre? *R.* No; porque para que sea voluntario basta que proceda de la voluntad con conocimiento del fin; mas para que sea libre se necesita indiferencia en el juicio y libertad en la voluntad. Por esto *latiùs patet voluntarium, quam liberum;* pues todo libre es voluntario, y no todo voluntario es libre.

PUNTO IV.

Del involuntario y de sus causas.

P. ¿Qué es involuntario? *R.* Es: *Quod procedit ab estrinseco, vel sine cognitione finis.* La definicion es clara y no necesita de mas esplicacion. Cuatro son las causas que lo producen, segun S. Tom. 1. 2. *q.* 6. es á saber: la *violencia*, el *miedo*, la *concupiscencia* y la *ignorancia;* y de cada una diremos algo en los siguientes párrafos.

§. I.

De la violencia.

P. ¿Qué es violencia? *R.* Es: *Quod procedit ab extrinseco, passo non conferente vim.* Dos cosas se requieren, segun esta definicion, para la violencia; es á saber: que el principio que la causa sea estrínseco, y que el sugeto que la padece no influya en ella, sino que antes bien la resista positivamente.

P. ¿La voluntad puede padecer violencia en sus propios actos. *R.* No; porque siendo ellos esencialmente voluntarios, repugna el que sean violentos y forzados. Puede, sí, padecerla en cuanto á sus actos imperados, que se han de ejecutar por medio de otras potencias; como en el andar, oir, y otras acciones esternas á que puede ser violentado el hombre, sin que la voluntad lo quiera, y aun resistiéndolo ella.

§. II.

Del miedo.

P. ¿Qué es miedo? *R.* Es: *Passio qua refugimus malum futurum cui resisti non potest.* Puede ser *ab intrinseco* y *ab extrinseco.* Será *ab intrinseco* cuando aunque lo cause alguna causa estrinseca, nace del que lo padece toda la eleccion de los medios para evitarlo; como sucede en aquel que vléndose en peligro de perder la vida en un naufragio, elige entrar en religion para que Dios le libre del riesgo. El miedo *ab extrinseco* es, cuando el mal que se teme nace de causa libre que amenaza con él, á fin de sacar el consentimiento del que lo padece. Este miedo puede ser *justo*, como si hubiere justa causa de parte del que amenaza con el mal ó daño; v. gr. si el Juez amenaza con la muerte al homicida. Y puede ser *injusto*, como si por el contrario, no hubiere causa justa para conminar con él; como si un ladron amenaza á Pedro con la muerte si no le da cien doblones.

Tambien puede el miedo ser *grave*, ó que cae en varon constante; y *leve*, ó que cae en varon inconstante. Si el mal con que se amenaza fuere absolutamente grave, tambien el miedo lo será; y si aquel fuere absolutamente leve, tambien lo será este. *P.* ¿Y cómo conoceremos que el mal amenazado es absolutamente grave? *R.* Lo será interviniendo las cinco condiciones siguientes: 1.ª Qne el daño con que se amenaza sea grave, ó para el amenazado ó para los suyos. 2.ª Que se tema con graves fundamentos el mal. 3.ª Que el que amenaza sea capaz á poner por obra sus amenazas. 4.ª Que esté acostumbrado á ejecutarlo asi. 5.ª Que el conminado no pueda facilmente evadir el peligro. Todas estas circunstancias deben considerarse, no absolutamente, sino con relacion á las personas, siendo indubitable, que

lo que respecto de unas es miedo leve, puede ser grave respecto de otras.

P. ¿Los actos hechos con miedo grave, son voluntarios *simplicitèr*? *R.* Lo son, por ser conformes á la inclinacion eficaz de la voluntad y nacidos de ella. Puede esto verse en aquel que arroja al mar los géneros por librar la vida del naufragio; el cual, aunque *aliàs* quisiera ineficazmente conservarlos, eficazmente quiere arrojarlos, por considerar que sin este medio no puede preservar su vida. Son pues los actos hechos con miedo grave voluntarios *simplicitèr*, y solo involuntarios *secundum quid.*

Arg. contra esto. Lo primero. El miedo grave escusa de culpa; v. gr. al que por él no oye Misa en dia de fiesta, y lo mismo respecto de otras leyes positivas humanas, lo que no puede ser por otro motivo, sino por ser involuntaria la inobservancia; luego etc. Lo segundo. Se arguye: Muchos contratos son nulos hechos con miedo grave; luego es, porque practicados con él son involuntarios.

R. A lo primero: que no peca el que por miedo grave deja de cumplir los preceptos humanos, mas no es porque sea involuntaria su inobservancia, sino porque no obligan á ella con grave detrimento, como diremos á su tiempo. A lo segundo se responde: que los contratos hechos con miedo grave, anulados por el derecho, son de sí válidos atento el derecho natural; y asi el argumento mas que contra nosotros, es en nuestro favor.

§. III.

De la concupiscencia.

P. ¿Qué es concupiscencia? *R.* Segun de ella tratamos ahora, es: *Vehemens passio appetitus sensitivi circa aliquod objectum delectabile.* Se divide en *antecedente* y *consiguiente.* La primera precede al acto del entendimiento y de la voluntad, y es verdadera causa de él; como cuando uno se escita á la venganza con la vista de su enemigo. La segunda se sigue al acto de la voluntad, y no disminuye, sino que antes bien aumenta el voluntario; como se ve en aquel que trae á la memoria la injuria recibida para escitarse mas con ella á la venganza.

La concupiscencia antecedente, aunque aumenta el voluntario imperfecto, disminuye el perfecto y libre; porque de razon de este es proceder de un perfecto conocimiento, asi del fin como de sus circunstancias; y por la concupiscencia antecedente se disminuye el conocimiento del objeto, y aun algunas veces lo impide ó priva totalmente de él, como la esperiencia lo enseña. Y esto mismo ha de entenderse de cualquiera otra pasion vehemente.

Para mejor inteligencia de esta doctrina conviene advertir, que en el voluntario se dan tres grados. El primero es comun á racionales y brutos, y consiste en que el acto proceda *ab intrinseco cum cognitione finis, vel objecti;* el cual absolutamente hablando es y se llama *voluntario*, aunque imperfecto. El segundo es, cuando al dicho conocimiento se añade el de las circunstancias del objeto, y se llama *voluntario perfecto.* El tercero, finalmen-

te, se verifica cuando el acto se practica con indiferencia y total libertad. Este se llama *voluntario libre.* La concupiscencia, pues, aunque muchas veces escita el voluntario imperfecto, disminuye el perfecto y libre; porque á veces la pasion vehemente perturba de tal manera la razon, que priva de ella al sugeto; y es tal, que le quita la libertad, como se ve en los que por ella llegan á perder la cabeza. Síguese de todo lo dicho, que la concupiscencia antecedente disminuye el voluntario perfecto, y de consiguiente el pecado. S. Tom. 1. 2. *quæst.* 6. *art.* 7.

§. IV.

De la Ignorancia.

P. ¿Qué es ignorancia? *R.* En comun es: *carentia scientiæ possibilis adipisci.* Se distingue de la *nescientia*, que es: *carentia notitiæ eorum ad quæ quis non tenetur;* como no saber el número de las estrellas. Lo que dijéremos de la ignorancia podrá en su proporcion aplicarse á la *inconsideracion*, que es: *carentiæ debitæ inspectionis:* al olvido, que es: *carentia debitæ recordationis;* y á la *inadvertencia*, que es: *carentia debitæ considerationis;* pues serán ó no culpables como la ignorancia, segun diremos.

P. ¿De cuántas maneras es la ignorancia? *R.* Puede considerarse por parte del *sugeto*, del *objeto*, del *tiempo*, de la *voluntad* y de la *culpa.* Por parte del sugeto se divide en *negativa*, *privativa* y *positiva.* La negativa es: *carentia cognitionis in subjecto inepto*, como en la piedra. La privativa es: *carentia cognitionis in subjecto apto ad illam*, como ignorar un fiel adulto la doctrina cristiana. La positiva es: *carentia cognitionis cum positivo errore*, como si uno creyese ser lícito el hurto.

La ignorancia por parte del objeto puede ser *juris*, *facti*, *et pœnæ.* *Juris* es: *carentia cognitionis juris, aut præcepti.* Y tal será ignorar que en tal dia hay precepto de ayunar, habiéndolo en la realidad. Ignorancia *facti* se dará, cuando aunque se sepa la ley, se ignora que el hecho va contra ella; como si sabiendo uno la censura que hay impuesta contra el percusor del clérigo, ignora que lo sea aquel á quien hiere. Ignorancia *pœnæ* será, cuando sabiendo la ley, se ignora la pena impuesta por ella, como en el caso dicho, ignorar la escomunion.

Por parte del tiempo se divide la ignorancia en *antecedente*, *concomitante* y *consiguiente.* La antecedente es, la que antecede al libre consentimiento de la voluntad, y asi coincide con la invencible; pues si ella faltase, el acto no se ejecutaria: como si uno matase á un hombre, pensando invenciblemente que era una fiera; de manera que á entender quién era, no lo ejecutaria. Concomitante es, la que acompaña al acto de la voluntad; y de suerte, que aunque no hubiese tal ignorancia, aun se ejecutaria el acto; como si Pedro creyendo que mataba una fiera quitase la vida á su enemigo; pero de manera que lo mismo hubiera ejecutado aunque lo hubiera conocido. Esta ignorancia se reduce á la invencible cuando se practican las debidas diligencias; y á la vencible sino se practican estas. La consiguiente es, la que se subsigue á la voluntad, como lo es en aquel que

ignora los preceptos, porque positivamente quiere no ser instruido en ellos.

Por parte de la voluntad y culpa se divide la ignorancia en *vencible* é *invencible*. La vencible es, la que *prudenti adhibita diligentia vinci potest*. La invencible es: *carentia cognitionis, quæ prudenti adhibita diligentia vinci non potuit*. La ignorancia vencible se subdivide ademas, en *afectada*, *crasa* y *supina*. La afectada es: *Qua quis, data opera, et ex consilio vult ignorare, ut liberiùs peccet;* que es lo que dijo David, *Salm.* 35. *Noluit intelligere, ut benè ageret.* La crasa es: *Quando quis maxima desidia detentus, ferè nullam diligentiam apponit in addiscendo ea, ad quæ tenetur;* á la manera que los hombres gruesos ó crasos suelen ser desidiosos. La supina es: *Quando parva adhibetur cura ad eam depellendam.* Ambas ignorancias se diferencian poco entre sí, como consta de sus descriciones.

Fuera de las dichas se da otra ignorancia, á la que llaman *purè vencible*, y que consiste, en que poniendo uno mayores diligencias que las necesarias para vencer la crasa y supina, con todo, no pone cuantas debiera para escusarse de pecar, por pedir mas exactas el negocio.

§. V.

De cuándo será pecaminosa la ignorancia.

P. ¿Causa la ignorancia involuntario? *R.* Con distincion; porque si la ignorancia es antecedente invencible, causa involuntario *simplicitèr* respecto del objeto ó circunstancia sobre que se tenga. Asi S. Tom. 1. 2. *q.* 6. *art.* 8. La razon es, porque sin prévio conocimiento de la cosa no puede verificarse el voluntario, y faltando aquel cuando se da esta ignorancia, faltará tambien este. Si la ignorancia fuere concomitante, ni causa voluntario ni involuntario, sino un cierto no voluntario, como dice Santo Tomas en el lugar citado. No causa voluntario por ser totalmente desconocido el objeto. Tampoco causa involuntario, pues el acto ni place ni displace á la voluntad. Resta, pues, que solo cause un cierto no voluntario. Ultimamente, si la ignorancia es vencible, disminuye el voluntario, á no ser afectada, que regularmente lo aumenta; porque disminuyendo la ignorancia el conocimiento, aunque sea vencible, es consiguiente disminuya tambien el voluntario.

P. ¿La ignorancia vencible es de sí pecado distinto del que es causa? La pregunta procede acerca de la ignorancia vencible, pues suponemos que la invencible en ninguna manera es pecado en sí, ni en su causa ó efecto. Supone tambien la pregunta que la vencible es pecado ó en su causa ó en su efecto, por ser verdad católica que se dan pecados de ignorancia, segun el Salm. 24: *Ignorantias meas ne memineris.* Esto supuesto. *R.* Que la ignorancia vencible actual es pecado distinto de aquel de quien es causa; porque ella por sí es omision culpable de un acto debido, esto es, de la recordacion debida.

Para mejor inteligencia de lo dicho, conviene advertir, que la ignorancia puede prohibirse en dos maneras, es á saber: ó *propter se*, ó *propter opus præceptum.* Si lo pri-

mero, es pecado distinto, opuesto á la virtud de la estudiosidad, y pertenece al vicio de la negligencia, como acontece en el adulto que entre cristianos ignora los misterios de la fe. Si lo segundo, no será la ignorancia actual diverso pecado formal que el de la omision de la obra mandada; como se ve en el que no oye Misa en un dia festivo por ignorar venciblemente que lo sea, el cual no comete mas que un pecado. Entonces será la ignorancia prohibida *propter se*, cuando versa acerca de aquellas cosas que uno está obligado á saber por su estado ú oficio.

P. ¿Como se conocerá si la ignorancia es invencible? *R.* Si ni al empezar á obrar ni en todo el discurso de la operacion ocurrió pensamiento, advertencia, recuerdo actual ó virtual, directo ó indirecto en particular, ni en confuso acerca de la obligacion, si fuere la ignorancia *juris;* ó acerca de la condicion del objeto, si fuere la ignorancia *facti*, será esta invencible, porque sin proceder algun conocimiento ó advertencia del modo dicho, carece el hombre de todo principio por donde puede escitarse á inquirir la verdad. Por el contrario, será vencible la ignorancia, cuando acerca de la obligacion ó del objeto de su ser moral, segun ya queda distinguido, ocurre algun pensamiento, advertencia ó duda, y no se practican las debidas diligencias para averiguar la verdad.

TRATADO II.

De las reglas de las costumbres.

Dos son las reglas de las costumbres morales. La primera *universal*, y *remota* es la ley eterna de Dios, esto es, la mente divina, *seu ratio Dei omnis rectitudinis indefectibile exemplar*. Dícese esta regla *extrínseca*, por serlo respecto de nosotros. La segunda, *intrínseca*, *próxima* y *homogénea* es el dictámen práctico de la razon, ó la *conciencia*. Asi Santo Tomas, 1. 2. *q.* 71. *art.* 6. Y de esta es de la que vamos ahora á tratar, siguiendo al Santo Doctor que lo hace 1. *p. q.* 79. *art.* 13.

CAPITULO I.

De la conciencia.

Para proceder en esta tan importante materia con mas distincion y claridad, hablaremos primero de la conciencia en comun, pasando despues á declarar cada uno de sus miembros en particular, como lo practicaremos en los puntos siguientes.

PUNTO I.

De la esencia, division y actos de la conciencia.

P. ¿Qué es conciencia? *R.* Es: *Dictamen practicum rationis applicatum ad opus.* O es: *Dictamen actuale rationis practicæ, ostendens quid hic, et nunc agendum est, vel omittendum.* Se dice: *dictamen*, ó *judicium actuale*, para denotar que la conciencia no es hábito ó potencia, sino acto. Se añade: *rationis practicæ*, para significar que es acto de entendimiento y no de la voluntad; pues son sus propios muneros *testificar*, *juzgar*, *redargüir* y *reprender*, que todos dicen acto de entendimiento.

P. ¿La conciencia de cuántas maneras es? *R.* Es de muchas, porque puede dividirse por parte del *tiempo*, de la *obligacion*, del *objeto* y del *acto*. Lo primero por parte del tiempo se divide en *antecedente* y *consiguiente*. La antecedente es: *quæ dirigit operationem, et dictat quid agendum sit.* La consiguiente es: *quæ dictat ea omnia, quæ agimus, de quibus tristamur, vel consolamur;* y de esta no tratamos al presente.

Por parte de la obligacion se divide lo segundo la conciencia en *precipiente*, *consulente* y *permitente*. La precipiente es la que *dictat aliquid agendum ex præcepto.* La consulente *ex consilio.* La permitente es: cuando *dictat aliquid, neque præcipi, neque prohiberi, sed utrumque posse.*

Se divide lo tercero la conciencia por parte del objeto en *recta* y *errónea*. La recta es: *quæ dictat rem, ut est in se:* lo bueno como bueno y lo malo como malo. La errónea es: *quæ dictat rem aliter, ac est in se:* lo malo como bueno, y lo bueno como malo. Esta es de dos maneras, *vencible* é *invencible*. Vencible es la que con un prudente estudio y diligencia se pudo y debió evitar. Invencible es la que moralmente no puede vencerse con ningun estudio ó diligencia; y por lo mismo escusa de pecado. Véase lo dicho arriba acerca de la ignorancia.

Lo cuarto, por parte del acto se divide la conciencia en *cierta*, *probable*, *dudosa* y *escrupulosa*. La cierta es: *quæ dictat certo, et sine formidine aliquid esse faciendum, vel omittendum.* Probable es: *quæ assentitur uni parti, cum formidine alterius.* Dudosa es: *quæ perpensis rationibus utriusque partis, anceps remanet, et nulli parti reverà assentitur.* La escrupulosa es: *quæ uni parti adhæret, cum formidine contrariæ, orta ex levibus motivis, et rationibus.*

Por estas difiniciones es fácil conocer cuáles sean las de la *opinion*, *duda* y *escrúpulo*. La opinion, pues, se debe definir diciendo que es: *assensus unius partis cum formidine alterius oppositæ.* La duda es: *suspensio assensus circa objectum apprehensum*: y el escrúpulo es: *Inanis apprehensio orta ex levi motivo, de eo quod sit malum, quod reverà non est.* De todo hablaremos despues en sus propios lugares.

P. ¿Cuántos son los actos de la conciencia? *R.* Son tres; porque segun la aplicacion del conocimiento á lo que obramos, se diferencian los actos de ella. Si es por órden á lo pasado, su oficio es testificar; segun lo que dice el Apóstol á los Romanos, 2. *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Si es por órden á lo que debemos hacer ú omitir,

su oficio es ligar ó instigar; pues como dice el mismo Apóstol: *Omne autem quod non est ex fide* (esto es, *ex conscientia*), *peccatum est. Ibid. cap.* 14. Si en fin, se considera la conciencia en órden á lo que obramos bien ó mal, es su oficio escusar, acusar ó remorder, conforme á lo que dice el mismo S. Pablo, cap. 2: *Inter se invicem cogitationibus, accusantibus, aut etiam defendentibus.*

PUNTO II.

De la conciencia recta.

P. ¿Obliga siempre la conciencia recta? *R.* No; porque puede ella dictar una cosa, ó como de consejo ó como de precepto. Si lo primero, es cierto que no obliga; aunque sí obligará si lo segundo. *P.* ¿Peca el que obra contra la conciencia preceptiva recta? *R.* Sí; porque siendo pecado obrar contra la ley eterna de Dios, tamhien es preciso lo sea obrar contra la conciencia recta, que es participacion de ella. Mas no cometerá el que obra contra esta conciencia pecado diverso del que comete contra el precepto; v. gr. el que deja de ayunar en un dia de precepto, no comete sino un pecado contra este, aunque se oponga al dictado de su conciencia; porque la intimacion de la ley eterna no es diversa ley de la intimada, sino antes bien su complemento, como lo es en las demas leyes, que sin la promulgacion no tienen fuerza de obligar.

P. ¿Cómo peca el que obra contra la conciencia recta que le dicta la cosa como mala? *R.* Con distincion: Si le dicta la cosa como pecado mortal, será el obrar contra ella pecado mortal. Si como venial, será pecado venial. Si tan solamente propone la malicia en comun ó en confuso, será sin duda culpa grave obrar contra su dictámen, por el peligro á que se espone de que sea grave; y en la verdad él de su parte abraza toda la que haya en el objeto de malo.

Arg. contra esta resolucion en cuanto á su última parte. El objeto no puede comunicar mas malicia al acto, que la que él contuviere en sí: es asi que cuando el objeto se propone solo como malo en comun, no contiene malicia grave; luego etc. *R.* Que aunque el objeto propuesto de la manera dicha, no esplique malicia grave, tampoco la escluye positivamente; y asi el que de esta forma obra, se determina á abrazar cuanta malicia haya en el objeto, sea grave ó leve.

P. ¿Qué pecado será, y de qué especie este acto: *quiero en todas las cosas obrar contra la conciencia?* *R.* El tal acto no es mas que un pecado, y por consiguiente tiene especie determinada. La razon es, porque aunque sea indeterminado el objeto, se determina por el modo particular con que acerca de él procede el agente, asi como en este acto: *quiero en todo obrar honestamente*, no hay mas que una específica y determinada bondad: asi tampoco la hay en su acto contrario. Uno y otro no pertenecen á determinada especie, sino que la variarán segun el motivo con que se hacen. Véase S. Tom. *q.* 19. *art.* 5. *ad* 9.

P. ¿Estamos por precepto natural obligados á seguir la conciencia recta? *R.* Lo estamos, porque ella es la misma ley natural que nos dic-

ta lo que debemos hacer ú omitir. Por lo mismo se infiere legítimamente, que la conciencia propia obliga mas fuertemente que toda otra ley humana.

PUNTO III.

De la conciencia errónea.

P. ¿Qué es conciencia errónea? *R.* Es: *Dictamen practicum rationis, judicans bonum, ut malum, et malum, ut bonum.* *P.* ¿De cuántas maneras es? *R.* Puede ser *vencible* ó *invencible*, segun lo que arriba queda ya declarado. *P.* ¿Será pecado discordar de la conciencia errónea? *R.* Lo será; porque aunque erróneamente propone la ley como precipiente, por lo mismo el discordar de ella es á juicio del que obra quebrantamiento de la ley, y es lo mismo que si realmente la quebrantara.

Arg. contra esto. La conciencia no puede obligar á lo que se opone á la ley de Dios: es asi que la conciencia errónea muchas veces se opone á la ley de Dios, como cuando dicta debe mentirse por salvar la vida al prógimo; luego etc. *R.* La conciencia no puede obligar contra la ley eterna de Dios, cuando esta se sabe; pero sí cuando se ignora y se aprende como mandado por ella, pues la ley no obliga sino en cuanto está en el dictámen práctico de la razon.

P. ¿Qué deberá hacer el que con conciencia errónea juzga pecado uno y otro estremo contradictorio? *R.* Deberá deponerla, siendo vencible, y de lo contrario pecará, cualquier estremo que eligiere. Ni por esto se sigue que esté precisado á pecar, porque esta precision nace *ex suppositione*, pudiendo y debiendo deponer su error, que suponemos vencible y voluntario. Asi S. Tom. 1. 2. *q.* 13. *art.* 6. *ad* 3. No pudiendo en el dicho caso deponer la conciencia, ni por sí, ni consultando algun varon prudente, deberá seguir el estremo que se le presentare como menos malo. V. gr. Una muger á quien se le encargó el cuidado de un enfermo, juzga peca gravemente asi en dejarlo para ir á oir Misa, como en no oirla por cuidar de él. En este caso, suponiendo no tiene á quien preguntar para salir de su perplejidad, deberá omitir el oir Misa, porque dejar al enfermo por oirla, desde luego se presenta como mas peligroso. Si la perplejidad en que se halla el que ha de obrar fuere tal, que practicadas todas las debidas diligencias, no conoce cual de los dos estremos es menos malo, arrepintiéndose primero de su vencible ignorancia, podrá abrazar cualquiera de los dos, porque mediante su arrepentimiento pasa á ser su error invencible. Si ni aun le ocurre arrepentirse, entonces tambien pasará á ser invencible la conciencia; y por lo mismo le escusará de culpa, cualquiera que sea el estremo que eligiere.

PUNTO IV.

De la gravedad y especie del pecado que causa la conciencia errónea.

P. ¿Será mas grave culpa obrar contra la conciencia errónea que seguirla? *R.* 1. Que *cæteris paribus*, es mas grave pecado obrar contra ella que seguirla; porque el que

obra contra la conciencia errónea vencible, peca con cierta ciencia; y el que no la sigue peca por ignorancia, la cual disminuye la malicia de la operacion, asi como el voluntario. *R.* 2. Que *si cætera non sunt paria*, no se puede asignar regla cierta; porque unas veces será mas grave culpa seguir la conciencia errónea, y otras el no seguirla, segun fuere la gravedad ó levedad de la materia que el operante juzga prohibida ó mandada; porque la obligacion de la conciencia no es otra que la obligacion del precepto que propone, el cual obliga falsamente propuesto, del mismo modo que si fuese verdadero. V. gr. Dicta la conciencia que se debe mentir por salvar la vida al prógimo: si no miente el que asi erróneamente lo concibe, pecará mas gravemente que mintiendo; pues el precepto que supone, incluye materia mas grave que el verdadero que le prohibe mentir, puesto que aquel mira á la caridad, que en materia grave, cual es la vida del prógimo, obliga *sub gravi*, y este á la veracidad que de sí solo obliga *sub levi.*

P. ¿Los pecados cometidos contra la conciencia recta, son distintos en especie de los que se cometen contra la errónea? *R.* No; porque siendo la conciencia solo una aplicacion de la voluntad al objeto, su variedad no varía la especie de este en el ser moral; y le es de material el que verdadera ó erróneamente se juzgue prohibido para que su especie moral sea diversa. Por lo mismo, el pecado que va contra la conciencia errónea, es de aquella especie que falsamente se concibe; como si uno erróneamente juzgase era pecado de sacrilegio escupir en la Iglesia, pecaria contra religion en hacerlo.

Deben aqui advertirse dos cosas. La primera, que si la conciencia errónea vencible dicta como venial lo que verdaderamente es mortal, será grave la culpa, porque la conciencia errónea vencible no escusa de pecado; mas si fuere invencible la ignorancia ó conciencia errónea, será solo pecado venial obrar contra ella en el caso dicho, por la razon contraria. La segunda, que si uno preso en la cárcel, juzgase pecaba mortalmente no oyendo Misa, este de ningun modo pecaria en no oirla, porque donde falta la libertad no puede haber culpa. Ni obsta el dictámen erróneo de su conciencia, porque entonces este es causa del pecado, cuando influye en la operacion ú omision, y en el caso dicho no influye en estas, pues proviene de causa estrínseca.

P. ¿Cómo deberá deponerse la conciencia errónea? *R.* Con distincion; porque ó procede de razones á su parecer fundadas, ó se forma sin alguna razon probable, temeraria é imprudentemente. Si lo primero, para deponerse prudentemente son necesarias otras razones mas fundadas y probables, capaces á desvanecer el primer error. Si lo segundo, se puede deponer *ad libitum,* formando el operante diversa conciencia y deponiendo la primera.

P. ¿Qué diligencias ha de practicar el que quiere deponer la conciencia errónea? *R.* Las ordinarias y morales que sean capaces á juicio prudente, á sacarlo de su error; como consultar á sugetos instruidos; estudiar por sí mismo la materia; pedir luces á Dios, obligán-

dole á que se las comunique con ayunos, vigilias, limosnas y otras obras de piedad. Y se debe advertir, que estas diligencias se deben considerar con relacion á la materia; por lo mismo, cuanto mas grave fuere esta, deberán aquellas ser mas exactas. Segun lo cual, las que se reputan suficientes para un negocio regular, no lo serán para otro de gravísima importancia. Las diligencias esquisitas y estraordinarias, como lo seria peregrinar por diversas provincias para averiguar la verdad, no hay obligacion á practicarlas, á no ser en algun negocio desacostumbrado y estraordinario.

P. ¿Los actos que proceden de la conciencia errónea invencible, son buenos con bondad positiva y meritoria? *R.* No lo son. Aunque esta resolucion se funda en muy sólidas razones capaces á hacerla mas probable que la contraria, nos contentaremos con proponer la doctrina del Angélico Doctor Santo Tomás, pues es bastante para nuestro intento. Dice, pues, el Santo, 1. 2. *q.* 19. *art.* 6. *ad* 1. *Ad primun ergo dicendum, quod sicut Dionisius dicit in* 4. *cap. de divin. nom. bonum causatur ex integra causa; malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur, ut malum: sed ad hoc quod sit bonum requiritur, quod utroque modo sit bonum.*

PUNTO V.

De lo que ha de practicar el confesor con el penitente que llega á él con conciencia errónea.

P. ¿Cómo ha de portarse el confesor si el penitente llega á sus pies con conciencia errónea. *R.* 1. Siendo la ignorancia vencible, es opinion comun cierta entre los autores que deberá sacarle de su ignorancia antes de darle la absolucion; porque como esta ignorancia no escuse de culpa, mientras estuviere en ella es incapaz de ser absuelto por hallarse en estado de pecado mortal.

R. 2. Si la ignorancia es invencible, aunque sea tan vario el modo de pensar entre los autores aun mas graves, tenemos por mas probable que el confesor está obligado á manifestar al penitente la verdad, para evitar en él todo pecado aun material. Porque, ó el confesor que conoce el error invencible del penitente juzga que su amonestacion le ha de ser provechosa ó nociva; y en ambos casos está obligado á manifestarle la verdad. Si se persuade que la amonestacion ha de aprovechar al penitente, es cierto, segun el comun consentimiento, está obligado el confesor á sacarle de su error. Si por el contrario, está persuadido le ha de dañar el aviso, lo está tambien de la mala disposicion del penitente, pues cree que no está dispuesto para practicar cuanto le ordene como necesario para cumplir sus obligaciones; y asi, si le ha de absolver, deberá avisarle su obligacion. De lo dicho se infiere, que el confesor está obligado á prevenir dentro de la confesion al peni-

tente, sin aceptacion de personas, la obligacion de restituir la hacienda, honra ó fama; á avisarle de la nulidad de sus contratos simoniacos ó usurarios; de los impedimentos del matrimonio, aunque con cautela; finalmente, de todo lo que debe saber y obrar, segun su estado, oficio y dignidad, segun ahora diremos.

Argúyese para dar mas claridad á esta tan importante materia contra lo dicho. Lo primero: el precepto de la correccion fraterna no obliga cuando de ella no se ha de seguir fruto alguno, y aun debe omitirse si por ella se han de multiplicar los pecados; luego etc. *R.* Negando la consecuencia, por la notable diferencia que se halla entre el fuero interno y el esterno. En este pueden los superiores disimular muchas cosas, si temen que sus amonestaciones, ó no han de aprovechar, ó han de seguirse de ellas mayores daños. Mas en el fuero interno de la conciencia, el confesor en el tribunal de la penitencia está obligado cuando confiesa al penitente á ejercer con él los múneros de juez y maestro, los que no puede desempeñar sin instruir al confesado, conocer su causa, y dar la sentencia conforme á sus méritos; todo lo cual es incompatible con la disimulacion.

Arg. segundo. Puede acontecer caso en que el confesor esté obligado á disimular y dar al penitente la absolucion; luego etc. Pruébase esto con el ejemplo siguiente: llega á los pies del confesor una muger que contrajo matrimonio inválidamente por hallarse ligada con impedimento dirimente de afinidad, á causa de haber tenido antes de celebrarlo cópula con consanguíneo de su marido en primero ó segundo grado. Conoce el confesor la nulidad del matrimonio, y tambien la ignorancia invencible en que está la muger de su nulidad. Teme ciertamente que si la avisa de ello se han de seguir graves inconvenientes y escándalos: al mismo tiempo urge la necesidad de que la penitente reciba el Sacramento, hallándose por otra parte la muger en disposicion de practicar cuanto pueda y deba. En este caso, por lo menos, estará el confesor obligado á disimular y absolverla; luego etc.

R. En el caso propuesto, que rara vez sucederá, dicta la virtud de la prudencia que proceda el confesor con la mayor cautela y circunspeccion, no sea que su amonestacion le sirva de lazo, y convierta en veneno la medicina. Por lo mismo, en tan apuradas circunstancias no estará obligado á dar aviso á la muger de la nulidad de su matrimonio, sino que podrá absolverla hallándola por su parte bien dispuesta; y cuanto antes sea posible sacar la dispensa, para que se revalide el matrimonio del modo que prescriben los autores. Si no urge el precepto de la confesion, ó teme prudentemente el confesor que la muger amonestada de la verdad no ha de guardar continencia, deberá tambien entonces negarle la absolucion.

Para mayor luz de todo lo espuesto, debe notarse: que siempre que estuviere al arbitrio del penitente poner el remedio para evitar los daños y pecados, estará el confesor obligado á manifestarle la verdad. Asi deberá hacerlo con los usurarios, simoniacos, usurpadores de lo ageno, con los que no ayunan,

y otros semejantes. Si como en el caso propuesto, no está en mano del penitente evitar los daños y peligros, debe entonces el confesor no amonestar para no hacerse reo de ellos. Y si urgiere el precepto de la confesion, podrá absolver al penitente si le halla con las demas disposiciones, poniéndole en penitencia ó mandándole que para tal tiempo vuelva á confesarse con él, con el fin de enseñarle y dar uso á la dispensa. Pero estos son casos raros que salen de la regla *comun.*

CAPITULO II.

De la conciencia probable.

Al mismo tiempo que tratamos de la conciencia probable, lo haremos tambien del probabilismo, tan proclamado en los dos siglos antecedentes, aunque ya casi desterrado de las escuelas, y en parte justamente proscrito.

PUNTO I.

De la naturaleza y division de la conciencia probable.

P. ¿Qué es conciencia probable? *R.* Es: *Dictamen practicum rationis, quo intellectus gravi fundamento judicat hoc sibi licere, vel non licere.* Se distingue de la opinion en que esta versa acerca de la verdad del objeto, y aquella acerca de la bondad de la operacion. No obstante, cuanto dijéremos de la conciencia probable en órden á su division, se puede aplicar á la opinion, y al contrario; y asi hablaremos de esta como mas usada entre los moralistas.

P. ¿De cuántas maneras es la opinion ó probabilidad? De muchas. Lo primero se divide en *opinion probable ab intrinseco*, y en *probable ab extrinseco.* Aquella estriba en el peso de las razones, y esta en la autoridad de los doctores que la siguen. Lo segundo se divide en *probable*, *mas probable*, y en *levitèr probable.* Probable es: *quæ gravi nititur fundamento.* Mas probable: *quæ graviori ratione fulcitur. Levitèr probable: quæ levibus innititur rationibus.* Divídese lo tercero en *práctica* y *especulativa.* La práctica es: *quæ respicit bonitatem operationis, attentis circumstantiis, et benè perpensis.* La especulativa es: *quæ judicat de objecto secundum se, et præcisivè à circumstantiis.*

Divídese lo cuarto en *segura*, *mas segura* y *menos segura.* Segura es aquella, *qua quis licitè operatur.* La mas segura puede considerarse de tres maneras; es á saber: *absolutè*, *comparativè* y *adversativè.* Mas segura *comparativè* será cuando se acerca mas á la observancia de la ley. Mas segura *adversativè* será cuando la opinion opuesta no es segura, como en aquellas palabras de S. Pablo 1. ad Corint. 7. v. 9. *Melius est nubere, quam uri:* el *melius* se entiende *adversativè*, porque *uri* no es bueno. Finalmente, la opinion mas segura *absolutè* coincide con la opinion segura de que ya hemos tratado. Divídese lo quinto la opinion mas segura en *tutior à falsitate*, y *tutior à peccato.* La primera es la que se presenta mas probable. La segunda es la que es mas segura: v. gr. la opinion que pide contricion perfecta para el valor del Sa-

cramento de la Penitencia, la cual es *tutior à peccato;* y no obstante la contraria, como mas fundada, es *tutior à falsitate.* Esto supuesto

P. ¿Toda opinion que es probable *speculativè*, lo es tambien probable *practicè*? *R.* No; porque las razones que son suficientes para hacer á una opinion especulativamente probable, no bastan á veces para hacer lícito su uso en la práctica por los inconvenientes que *hìc et nunc* pueden resultar de ponerla en ejecucion. Por esta razon el Papa Inocencio XI condenó la proposicion siguiente que es la primera entre otras que reprobó: *Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis mali incurrendi. Hinc sententia probabili tantùm utendum non est in collatione Baptismi, ordinis Sacerdotalis, aut Episcopalis.*

P. ¿Es lo mismo ser una opinion mas probable que ser mas segura? *R.* No; porque el ser mas probable consiste en aproximarse mas á la verdad y tener mas sólidos fundamentos en su favor, y el ser mas segura depende de alejarse mas del pecado; y hay muchas opiniones, que siendo menos probables estan mas remotas del pecado; como la que afirma ser culpa grave no oir la Misa toda entera en dia festivo, y otras muchas que pudieran proponerse.

P. ¿Bastará la autoridad de un solo doctor para que una opinion se repute por probable? *R.* No. Consta de la proposicion 27 condenada por Alejandro VII, que decia: *Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dummodo non constet rejectam esse à Sede Apostolica.* No se condena en esta proposicion el decir, que un varon docto y que se funda en razones sólidas, no puede formar una opinion prácticamente probable, cuando su doctrina aun no ha sido ventilada ni se opone al comun sentir de los doctores. Para que los rudos é ignorantes puedan formar una conciencia prácticamente probable acerca de las operaciones que regularmente les ocurren y en que sinceramente desean instruirse, bastará la autoridad del párroco ó confesor. Lo mismo se ha de entender del jóven que pregunta á su padre cuando no puede hacerlo al confesor ó párroco.

PUNTO II.

Si es lícito seguir la opinion probable.

P. ¿Es lícito obrar con opinion solamente probable? *R.* 1. Que cualquiera, cuando se ve obligado á obrar, puede seguir la opinion que sea prácticamente probable, si habiendo hecho las debidas diligencias no aparece por la parte opuesta otra opinion mas probable ó segura, porque en lo moral no es posible se tenga una certeza perfecta y matemática siempre que se obra, y asi basta se tenga una certidumbre moral de la bondad de la operacion, y para esto es suficiente la opinion prácticamente probable de esta, cuando no ocurre en contrario otra mas probable y segura. Por esta causa el Papa Alejandro VIII condenó esta proposicion, que es la 3.ª *Non licet sequi opinionem, vel inter probabiles, probabilissimam.* Los que

enseñan lo contrario se llaman *rigoristas*, y su sistema *rigorismo.*

R. 2. Que es lícito seguir la opinion mas probable que favorece á la libertad, dejando la mas segura, pero menos probable, que favorece á la ley; v. gr. la opinion que dice que el que cometió algun pecado mortal está obligado á confesarse cuanto antes, teniendo copia de confesor, es sin duda mas segura, que su contraria; pero porque esta es mas probable que aquella, puede cualquiera conformarse con ella. La razon de esto es, porque el hombre no siempre está obligado á elegir lo que mas dista del pecado, no siendo mas conforme á la razon y verdad.

Arg. contra esto con aquella regla del Derecho: *In dubiis tutior pars est eligenda;* segun la cual siempre estaremos obligados á obrar lo mas seguro. *R.* Segun lo que ya queda antes dicho, de dos maneras puede ser una opinion mas segura, esto es, ó *tutior à falsitate*, ó *tutior à peccato.* La que fuere mas probable, lo es tambien *tutior à falsitate,* aunque *aliàs* no lo sea *à peccato.* Esto supuesto, respondemos que para obrar moralmente bien, basta seguir aquella opinion que sea *tutior à falsitate*, sin que sea preciso lo sea tambien *à peccato materiali.* Por esto la regla del argumento ha de entenderse con relacion á esta otra: *Inspicimus in obscuris quod est verosimilius.* La misma respuesta puede darse á otras varias autoridades que se alegan contra nuestra resolucion, por lo que no nos detenemos en satisfacerlas en particular. Lo contrario será rigorismo.

PUNTO III.

Del probabilismo.

P. ¿Qué es probabilismo. *R.* Es: *Sistema docens usum licitum opinionis æquè vel minus probabilis in favorem libertatis, relicta opposita æquè, vel magis probabili in favorem legis.* El probabilismo, pues, no es opinion como quiera, sino una eleccion de la opinion mas laxa, menos segura y menos probable.

Para cuya inteligencia se ha de notar, que una cosa es obrar con opinion probable, y otra muy diversa obrar segun el probabilismo. Lo primero es propio de los hombres que nos gobernamos mas por opinion que por evidencia. Y asi el uso de la probabilidad es tan antiguo como el hombre, cuando la invencion del probabilismo es invencion de estos últimos siglos, sea el que fuere su inventor, en lo que no queremos embarazarnos. Esto supuesto

P. ¿Es lícito seguir la opinion menos probable que favorece á la libertad, dejando la mas probable que favorece á la ley? *R.* No es lícito. Esta nuestra resolucion es mas conforme al espíritu de la Iglesia, y mas conforme á los sagrados Cánones, que á cada paso nos previenen la obligacion de obrar en caso de duda, eligiendo el camino mas seguro y mas cierto; como consta de los capítulos *Juvenis... de sponsalib. Ad audient. de homicid. Significasti... 2. eod. tit.* y otros. Es tambien conforme á la doctrina de los Santos Padres, como consta de S. Juan Crisóstomo, *Homilia* 44. *in Matt.* de S. Agustin, *l.* 1. *contra Academ. cap.* 4. Con los cua-

les dijo S. Tom. 3. *p. q.* 83. *art.* 6. *ad* 2. *Dicendum, quod ubi difficultas occurrit, semper accipiendum est illud, quod habet minus de periculo.*

Esta regla, que debe serlo de nuestras operaciones morales, es totalmente opuesta al sistema del probabilismo; pues si es lícito, segun él, seguir la opinion menos probable en favor de la libertad aun en en concurso de otra contraria que favorezca á la ley, es claro que el que asi obra, no solamente no elige lo mas seguro y cierto, sino que antes bien abraza lo menos seguro y cierto, aun presentándose *hìc et nunc* al mismo operante como tal; pues suponemos que este conoce ser mas probable la opinion que favorece á la ley, que su contraria que está en favor de la libertad. ¿Y quién no ve, supuesto este conocimiento, elige el operante lo que él mismo tiene por menos probable y seguro?

Pruébase asimismo con razon nuestra resolucion. Para que la conciencia sea regla de obrar con rectitud, debe el operante formar un juicio moralmente cierto de la bondad de su operacion. Este juicio es imposible se forme por aquel que sigue la opinion menos probable y segura, en concurrencia de otra opuesta mas probable y segura, en cuya concurrencia repugna, que el que asi obra, forme *hìc et nunc*, un juicio moralmente cierto de la bondad de su operacion; pues este juicio no puede verificarse en el mismo que hace otro opuesto prudente y moral, y mas conforme á la verdad de ser ilícita su operacion; como es preciso lo haga cuando él mismo conoce, que la opinion que sigue es menos sólida y tiene en su favor menos sólidas razones y fundamentos. Síguese, pues, que el que abraza la opinion menos probable y segura que favorece á la libertad, dejando la contraria mas probable y segura que favorece á la ley, no puede formar juicio moralmente cierto de la bondad de su operacion, y que este sistema no puede ser regla de obrar con rectitud.

Confírmase esto mismo. El que sinceramente busca la verdad, y con evidencia no puede averiguarla, debe abrazar lo que mas se aproxime á ella; y es claro que no se porta de este modo el que obra conforme á la opinion menos probable y segura, dejando la mas segura y probable; y por consiguiente en hacerlo obrará mal.

Ademas, el que dejando la opinion mas probable y segura, obra conformándose con la contraria menos segura y probable, se pone á un cierto peligro de pecar, asi como se espondria á un cierto peligro de muerte el que usase de comidas que él mismo se persuadiese mas probablemente eran venenosas, dejando otras viandas, que con mas sólidas razones se persuadiese eran saludables; y siendo lo mismo en lo moral esponerse á cierto peligro de pecar, que pecar de hecho, será lícito obrar segun el sistema del probabilismo.

P. ¿Ha proscrito la Iglesia el probabilismo? *R.* Hablando de él generalmente, no está aun proscrito por la Iglesia, la que siempre procede con la mayor circunspeccion en la condenacion de proposiciones universales, que no miran á la fe, sino que contienen materia de costumbres. Con todo eso, en particular está ya proscrito, como se puede notar en las cuarenta y cinco

proposiciones condenadas por Alejandro VII, y en las sesenta y cinco proscritas por Inocencio XI, muchas de las cuales son abortos del probabilismo.

Novísimamente la santidad de Clemente VIII, á propuesta de la universal inquisicion de Roma, condenó ciertas conclusiones defendidas en favor del probabilismo, que tenemos por conveniente proponer aquí á la letra, juntamente con el decreto de su condenacion, para que se vea hasta donde ha podido llegar la facilidad de relajar la moral cristiana, á la sombra del probabilismo.

Decretum.

«S. R. et Univ. Inquisitionis con»firmatum à SS. D. N. Clem. Pa»pa XIII, quo prohibentur Theses »circa probabilismum, expositæ pu»blicæ diputationi anno preterito »1760. Avisi in Diœcesi Tridentina. »*Feria* 5. *die* 26. *Februarii* 1761.

»Per suas litteras ad Congrega»tionem S. R. et Univ. Inquisitio»nis, labente superiori anno datas, »dolentèr nimium conquæstus est »Antonius Ceschi Tridentinæ Eccle»siæ Canonicus Decanus Theses »quasdam de Probabilismo à Paro»cho Avisiensi Diœcesis Tridentinæ »in Ædibus canonicalibus jampri»dem propugnatas postmodum sine »nota loci, et Auctoris obscuro præ»lo fuisse causas, et vulgatas non si»ne Religionis detrimento, et Bono»rum offensione, præsertim Eccle»siasticorum, quorum pars est suo »regimini, et vigilantiæ concredita. »Postulante itaque eodem Decano »congruum adhiberi remedium in»gruenti malo, ne latius serpat, »theologicæ censuræ de more fue»rant subjectæ prædictæ Theses »unico contentæ folio impresso, cu»jus tenor ita se habet.»

Probabilismus.

«Publicæ disputationi Vener. Cle»ro Avisiensi exercitii gratia esposi»tus contra probabiliorismum stric»tè talem, utpote negotium peram»bulans in tenebris.

»Pro die 10 Junii in Ædibus ca»nonicalibus Avisi.

»*Utinam observaremus mandata* »*Dei certa. ¿Quid nobis tanta so»licitudo de dubiis?* Celeberrimus »P. Constant. Pencaglia. Lib. 2. »cap. 2.

I. »Probabilismus noster versa»tur circa hæc tria. Licet sequi pro»babiliorem pro libertate, relicta »minus probabili pro lege. Licet se»qui æquè probabilem pro liberta»tate, relicta æquè probabili pro le»ge. Licet sequi minus probabilem »pro libertate, relicta probabiliore »pro lege.»

Ex his deducuntur sequentia paradoxa.

II. «Usus probabilismi maximè »tutus: usus probabiliorismi maxi»mè periculosus.

III. »Usus genuini probabilismi »minimè in laxitatem degenerant: »usus probabiliorismi strictè talis »in rigorismum excurrere potest.

IV. »Probabilioristas qua tales, »qui ex consilio probabiliora se»quuntur, laudabilissimè operari »dicimus.

V. »Probabilioristis strictè ta»libus, qui ex præcepto quod num»quam clarè probant, se ipsos et »alios ad probabiliora impellunt, »meritò rigoristarum nomen impo»nimus.

VI. »Qui nullatenus ad perfec»tionem tendere possunt, nisi se»quendo probabilissima.

VII. »Abusus probabiliorismi »strictè talis, non solum licentiæ »frenum, sed licentiæ calcar est; »quod Gallorum testimonio com»probamus.

VIII. »Genuinus itaque noster »probabilismus, qui nec morum »corruptelam inducit, nec à S. Sede »umquam malè fuit notatus, origi»ne sua *Thomisticus*, progressu æta»tis *Jesuiticus*, utpote à quo arc»tatus, emendatus, et contra *Jan»senianos* furores propugnatus fuit.

IX. »Qui ergo habitat in adju»torio fundatissimi probabilismi, »sub plurimorum ex omnibus or»bis christiani nationibus, præstan»tissimorum Theologorum protec»tione commorabitur securus.»

Ex Historia Critica.

X. »Hinc sine ulla laxismi nota, »*benignissimum* etiam vocamus, sed »*legitimum* quem suadent utraque »lex Cæsarea, et Pontificia; sed *Do»minicanum*, quem illustris Domi»canorum Ordo jam à primis tem»poribus est amplexûs; sed *Pium* »qui christianam pietatem fovet; »sed *Thomisticum* quem S. Thomas »in amoribus habuit, qui ducentas, »et ampliùs opiniones libertati fa»ventes in suis sentent. libris docet; »sed *Christianum*, qui Christo Do»mino summè familiaris fuit.

»O. A. M. D. et. V. G.

»Pro coronide. Probabilismus »noster stans pro libertate est nota»bilitèr probabilior ipso probabilio»rismo stante pro lege.

»Cum verò theses hujusmodi, »notæque theologicæ expensæ fue»rint in Congregat. Generali ha»bita in Palatio Quirinali coram »SS. D. N. Clemente Papa XIII. »Sanctitas sua, auditis Eminen»tissimorum Dominorum S. R. E. »Cardinalium in tota republica »christiana contra hæreticam pravi»tatem generalium Inquisitorum à »S. Sede Apostolica specialitèr de»putatorum suffragiis, folium pre»dictum, et theses in illo expositas »prohibendas ac damnandas esse »censuit, prout præsenti decreto »damnat, et prohibet, tamquam »continentia propositiones, quarum »aliquæ sunt *respectivè falsæ, te»merariæ, piarum aurium offensivæ.* »Illam verò excerptam à num. 10, »nempè: *sed christianum, qui Chris»to Domino summè familiaris fuit;* »proscribendam *uti erroneam, et »hæresi proximam.*

»Præfatum itaque folium, sive »theses, ut supra scriptas sic dam»natas, et prohibitas, SS. D. Noster »vetat, nequis cujuscumque status, »et conditionis ullo modo sub quo»cumque pretextu, quovis idiomate »imprimere, vel imprimi facere, vel »transcribere, aut jampridem im»pressum, vel impressas apud se »retinere, et legere, sive privatim, »sive publicè propugnare audeat, »sed illud, vel illas Ordinariis loco»rum, vel hæreticæ pravitatis Inqui»sitoribus tradere, et consignare, »teneatur, sub pœnis in Indice li»brorum prohibitorum contentis.»

He querido referir aqui este decreto y condenacion, para que se entienda que aun cuando la Iglesia no haya condenado espresamente el probabilismo, siempre se ha declarado contra él; lo que ciertamente debiera bastar para que sus hijos fieles se abstuviesen de abrazarlo ni protegerlo. Y aunque lo espuesto hasta aqui sea suficiente para con-

vencer á toda buena razon, cuán contrario sea á sus luces este sistema, con todo no dejaremos de proponer algunos de los principales fundamentos de que se valen sus patronos contra el probabiliorismo, bien que brevemente por no esceder en nuestro propósito. Asi lo haremos en el siguiente

§.

Arg. lo 1.° El que obra con opinion probable, obra prudentemente aun cuando obre á la presencia de otra opinion contraria mas probable; porque aun en estas circunstancias la opinion probable estriba asi en graves fundamentos, como en la autoridad de graves autores: es asi que el que obra prudentemente obra bien; luego etc.

R. Que aunque absolutamente hablando obre prudentemente el que obra con opinion probable, no obra asi el que se gobierna para su operacion por la opinion probable que favorece á la libertad, cuando al mismo tiempo se le presenta otra contraria en favor de la ley, ó igualmente, ó mas probable; pues habiendo esta concurrencia, los fundamentos de la opinion que favorece á la ley, ya desvanecen ó debilitan los opuestos en favor de la libertad; y asi obraria imprudentemente el que en concurrencia de una opinion ó mas probable, ó igualmente probable en favor de la ley, abrazase otra ó menos probable, ó igualmente probable en favor de la libertad, esponiéndose á peligro de abusar de esta contra aquella.

Arg. lo 2.° La ley no impone obligacion hasta estar suficientemente promulgada, y siendo cierto, que no se reputa esta por suficientemente promulgada cuando hay opiniones que persuaden probablemente que la operacion menos segura es lícita, síguese que entonces no obligará la ley á obrar segun lo mas probable y seguro.

R. Que siempre que haya opinion mas probable de la existencia de una ley, como en el caso del argumento se supone haberla, es innegable que la hay mas probable de su promulgacion, y por consiguiente de su obligacion. Y si no ¿cómo será posible que á Pedro, v. gr. se le proponga la ley como no promulgada suficientemente, cuando él mismo juzga que está suficientemente promulgada, y no como quiera lo juzga asi, sino con razones mas sólidas y fuertes, ó por lo menos con iguales fundamentos? Y asi, aunque los autores disputen sobre la existencia de una ley, una vez que afirmen, y tú con ellos, ser mas probable su existencia, su obligacion es moralmente cierta.

Arg. lo 3.° Si hubiese obligacion á seguir siempre la opinion mas probable y segura, se impondria al cristiano una muy pesada carga, por ser muy dificil, aun respecto de los doctos, discernir cuál opinion sea mas probable; lo cual es contra lo que dijo Jesucristo: Matt. 11. *Jugum meum suave est, et onus meum leve.*

Es fácil la respuesta á este argumento; porque no decimos haya siempre obligacion á buscar la opinion mas probable, sino que la hay de obrar conforme á ella, cuando se nos propone mas probable que su contraria y menos segura; en lo que no hay ninguna carga insoportable, especialmente cuando los rústicos

pueden salir de ella preguntando á su párroco ó confesor.

PUNTO IV.

De la opinion que deben seguir el confesor, juez, abogado y médico.

P. ¿Puede el confesor administrar el Sacramento de la Penitencia con opinion tan solamente probable de su aprobacion ó jurisdiccion? *R.* No puede *extra casum necessitatis*, por ser ilícito esponer el Sacramento á nulidad sin necesidad urgente. Hemos dicho *con opinion tan solamente probable*, porque si fuere mas probable, podrá conformarse con ella. Por lo dicho se concede con cuánta razon condenó el Papa Inocencio XI la siguiente proposicion, que es la 1.ª *Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore etc.* Véase lo que decimos en el Tratado de la Penitencia.

P. ¿Puede el confesor conformarse con la opinion del penitente, pareciéndole menos probable que la suya? *R.* No; porque ni aun el mismo penitente puede en tal caso obrar conforme á ella. Por la misma razon no podrá el confesor conformarse con la opinion del penitente igualmente probable en favor de la libertad, en concurso de otra de igual probabilidad en favor de la ley. No obstante, pudiera el confesor mudar prudentemente de opinion cuando el penitente fuese mas docto que él y afirmase con sinceridad que su opinion era reputada absoluta y comunmente por mas probable, deponiendo razonablemente la suya, y conformándose con la del confesado.

P. ¿Qué opinion deben elegir el juez, abogado y médico? *R.* 1. Que en las causas civiles no puede el juez dar sentencia segun la opinion menos probable. Consta de la proposicion 2, condenada por Inoc. XI, que decia: *Probabiliter judico, Judicem posse judicare juxta opinionem, etiam minus probabilem.* Tambien es cierto que el juez no puede recibir interés por dar sentencia en favor de una parte mas que de otra, cuando fuere igual su derecho. Lo contrario condenó el Papa Alejandro VII en la proposicion 26, que decia: *Quando litigantes habent pro se opiniones æquè probabiles, potest Judex pecunian accipere pro ferenda sententia in favorem unius præ alio.* En este caso, si la cosa fuere divisible, deberá dividirla con igualdad entre las partes: si fuere indivisible, atenderá á componerlas del modo mas prudente, y de manera que ninguna quede agraviada.

R. 2. Que el abogado no puede defender las causas civiles con sentencia ú opinion menos probable, conocida como tal, dejando la mas probable; porque si el juez no puede sentenciar dichas causas segun ella, tampoco el abogado podrá patrocinarlas; pues de lo contrario cooperaria á la sentencia injusta. Ni es bastante el decir, que asi los litigantes como los abogados tienen derecho á esponer al juez sus razones; porque aunque esto sea verdad estrajudicialmente, mas no en tela de juicio, con gravísimo perjuicio, no solo de la parte contraria, sino aun de la que patrocina, que muchas veces ignora el poco derecho que le asista. Por lo mismo estará obligado á restituir los daños que ocasiona por el influjo que tiene en

ellos; pues como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 71. *art.* 3 *in corp. Manifestum est autem, quod Advocatus auxilium, et consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur.* De todo se sigue, que el abogado no puede tomar á su cargo la defensa de toda causa civil sin discrecion, sino solo aquellas de las cuales tenga una certeza moral ú opinion mas probable de su justicia. Si los derechos de las partes fueren iguales, y ninguna se halla en posesion, podrá defender la causa, avisando á la parte del peligro.

R. 3. Que en las causas criminales, con especialidad siendo causa *sanguinis*, pueden asi el juez como el abogado patrocinar al reo, siguiendo opinion menos probable. Esto se prueba con aquella regla del derecho 11. *de reg. Juris in* 6. *Cum sunt Jura partium obscura, reo potiùs favendum est, quam actori.* Es la razon, porque para pronunciar contra un reo sentencia capital se requiere que las pruebas de su delito sean *luce clariores. Ex Text. in* §. *sciat. Codic. de Probation.* y habiendo alguna razon en contra, aunque menos probable, ya las que se producen contra el reo, no pueden ser *luce clariores.*

R. 4. Que no puede el médico aplicar al enfermo una medicina menos probable dejando otra mas probable; y que será reo de homicidio si por hacerlo se sigue la muerte del enfermo. Y á la verdad, si todo hombre para obrar rectamente y segun las reglas de la prudencia, debe elegir la opinion mas probable, ¿con cuánta mas razon el médico, cuando de no hacerlo espone á manifiesto peligro la vida de los enfermos? Ademas, que en sentencia de todos, no es lícito obrar segun opinion menos probable, dejando la mas probable cuando amenaza daño de tercero.

Es tambien sentencia comun, que el médico tiene obligacion de aplicar al enfermo la medicina cierta, dejando la incierta, pidiéndolo asi la caridad y la justicia. No habiendo medicamento cierto, puede, y aun debe recurrir á los probables que no puedan dañar en manera alguna; porque en hacerlo asi no espone á peligro al enfermo, sino que antes bien del modo que puede atiende á su curacion. Mas no le es lícito al médico aplicar al doliente una medicina para probar si es saludable ó nociva, aun en el caso que de no hacerlo se desespere de su salud; porque en tal apuro, es mas seguro dejar al enfermo á la naturaleza y á Dios, que no á un remedio que no se sabe si le aprovechará ó dará la muerte.

De todo lo dicho se sigue, lo primero: que es ilícito seguir opinion de ténue probabilidad, ó probablemente probable, á no ser en caso de estrema ó grave necesidad. Consta de la proposicion tercera entre las reprobadas por Inocencio XI, que decia: *Generatim dùm probabilitate, sivè intrinseca, sivè extrinseca, quantumvis tenui, dummodò à probabilitatis finibus non exeatur, confisi, aliquid agimus, semper prudentèr agimus.*

Síguese lo segundo, que aquel axioma: *Qui probabilitèr operatur, prudentèr operatur*, no se puede abrazar en toda su generalidad; porque para obrar prudentemente se debe tener, no solo probabilidad, sino moral certeza de la bondad de la operacion, ya sea moviéndose el operante, ó de opinion mas proba-

ble ó mas segura, ó de opinion que no tenga contra su probabilidad otra mayor. De aqui se hace tambien patente, que no es lícito seguir ya una opinion, ya otra, aunque las dos aparezcan de igual probabilidad; pues esto seria obrar arbitrariamente, y hacer á su voluntad regla de sus acciones.

Síguese lo tercero, que no es lícito al teólogo ó confesor dar consejo segun la opinion menos probable y segura. Tampoco lo será ir en busca de varios doctores, no con ánimo de aconsejarse de lo mas probable, sino de lo que es mas conforme á su gusto. Esto seria imitar á Balac, que tantas veces consultó á Balaam con el deseo de que su respuesta se conformase con el intento de su depravado corazon. Otras muchas consecuencias pudieran deducirse de la doctrina espuesta en todo este capítulo, las que dejamos para los autores quê la tratan mas de intento.

CAPITULO III.

De la conciencia dudosa y de la escrupulosa.

Dejando muchas cosas pertenecientes á la conciencia dudosa para sus lugares oportunos, solo diremos aqui algunas brevemente.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la conciencia dudosa.

P. ¿Que es conciencia dudosa? *R.* Es: *Quæ perpensis rationibus utriusque partis, anceps remanet, et nulli adhærent.* *P.* ¿De cuántas maneras puede ser la duda? *R.* De dos, es á saber: *positiva* y *negativa.* La positiva es, cuando son iguales las razones por una y otra parte. La negativa es, cuando no ocurre razon alguna para dudar; pero esta duda, mas que duda debe llamarse ignorancia ó nesciencia; y asi solo hablamos de la duda positiva, que es duda verdaderamente tal.

P. ¿En qué se divide la duda positiva? *R.* Se divide lo primero, en *dubium juris* y *dubium facti.* La duda *juris* se da cuando se duda de la ley ó precepto, como de si en tal dia lo haya de ayunar. *Facti* es, cuando versa acerca del hecho. v. gr., si rezaste ó no las horas canónicas. Lo segundo, se divide en duda *práctica* y *especulativa.* La práctica será, cuando recae sobre alguna accion determinada, como dudar si me es lícito pintar en tal dia festivo. La especulativa será, cuando se duda en comun, v. gr., si es lícito caminar en domingo. Algunos confunden la duda con la opinion probable, mas es preciso hablar con distincion; porque si se trata de la opinion *ut sic*, no hay duda que se distinguen, siendo cierto que por la opinion ya se da asenso á alguna de las partes, cuando en la duda queda el juicio suspenso. Si se habla en el caso de concurrir dos opiniones igualmente probables acerca de un mismo objeto, entonces se da duda positiva; porque queda el entendimiento suspenso *propter apparentem æqualitatem eorum, quæ movent ad utrumque partem. Et ista est dubitantis dispositio quæ fluctuat inter duas partes contradictionis;* que dice S. Tom. *q.* 14. *de Verit. art.* 1.

PUNTO II.

De cómo se portará el que se halla con conciencia dudosa.

P. ¿Qué debe practicar el que forma una conciencia dudosa? *R.* 1. Que si la duda fuere especulativa, ó con respecto á la ley ú honestidad de la operacion, puede obrar lícitamente deponiéndola; porque con la duda especulativa es compatible un juicio recto y práctico de la rectitud de la accion; pues segun ya dijimos, la duda especulativa versa acerca de la operacion en comun, y el juicio práctico la mira en particular. Vése esto en el soldado subalterno, que duda de la justicia de la guerra, el que puede, y aun debe formar juicio práctico, de que le es lícito y debido obedecer á su príncipe, á quien corresponde examinar su justicia.

R. 2. Que obrar con conciencia practicamente dudosa es pecado de la misma especie y cualidad que lo fuere la duda, ya sea mortal ya venial; v. gr., el que dudando si hoy es dia de ayuno deja de ayunar, comete el mismo pecado, que si sabiendo ciertamente que era dia de ayuno no ayunase; y asi en otros muchos casos. La razon de esto es, porque para obrar lícitamente es necesario conocer la bondad del objeto, la que no conoce el que obra con duda, y por consiguiente pecará obrando con ella; pues para obrar mal es suficiente conocer, aunque sea en duda, la malicia de su operacion; y cuanto es de su parte desprecia la divina ley, é interpretativamente hace este acto: *quiero hacer esto, sea ó no sea contra la ley de Dios.*

P. ¿Cómo se ha de deponer la conciencia dudosa? *R.* Para obrar rectamente, supuesta ella, se ha de buscar alguna razon grave capaz á deponerla. Para hallarla se deberán observar las cuatro reglas siguientes: 1.ª Buscar la verdad con un ánimo sincero, y verdadero deseo de encontrarla. 2.ª Poner mayor ó menor diligencia para averiguarla, segun lo pida la condicion de la persona, la gravedad de la materia, y las consecuencias que pueden seguirse de la operacion, y otras circunstancias. 3.ª Para un rústico ó ignorante será suficiente preguntar al párroco ó confesor, ó á otra persona pia. Los doctos deberán consultar á otros mas doctos, ó que lo sean tanto, sin que haya obligacion de consultar á todos, sino á los que consultaria en otro cualquier negocio grave. 4.ª Si no insta la necesidad de obrar, se debe proceder á lo que previene el angélico Doctor, 1. 2. *q.* 96. *art.* 6. *ad* 2, donde dice: *Si autem dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.* Véase tambien lo que se previno sobre el modo de deponer la conciencia errónea.

PUNTO III.

Sobre la inteligencia de la regla: melior est conditio possidentis.

P. ¿Sirve para deponer la conciencia dudosa aquella regla: *melior est conditio possidentis?* *R.* 1. Que ella favorece las materias de justicia en cuanto al fuero esterno. En cuanto á lo que sirve para el interno, diremos tratando de la prescricion y restitucion. Que favorezca en cuanto al fuero esterno, aparece por

aquella otra regla del derecho, 65, *de reg. jur. In pari causa potior est conditio possidentis.* La razon es, porque el que posee tiene dos derechos, uno dudoso sobre la propiedad, y otro cierto sobre la posesion; y por tanto supera al único dudoso que tiene el que no posee.

R. 2. Que dicha regla no rige en las materias que no son de justicia, y por lo mismo no se puede deponer la conciencia dudosa acerca de ellas en favor de la libertad, sino que *tutior pars est amplectenda*, como ya dijimos. Asi lo resuelve Santo Tomás hablando del voto dudoso, *in* 4. *dist.* 38. *q.* 1. *ad* 6. por estas palabras: *Si dubitet quomodò se vovendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne se discrimini committat.* Hemos dicho, *en favor de la libertad*, porque sin duda se puede siempre usar de dicha regla en favor de la ley.

Argúyese contra lo dicho: 1. Por eso en materias de justicia gobierna la regla dicha, porque el que duda, está en posesion v. gr. de la heredad: es asi que el que en otras materias duda de la ley ó precepto está en posesion de la libertad; luego dicha regla debe ser general á toda materia. *R.* El que duda de la ley ó precepto solo está en posesion dudosa de la libertad; mas el que posee la cosa no duda de su posesion, que es cierta é indubitable, y mediante ella, asi el derecho civil como el canónico le dan un cierto derecho de justicia, el cual no tiene á su libertad el que duda en otras materias; pues lo mismo es empezar á dudar de la ley ó precepto, que de su libertad para obrar ó no obrar.

Arg. 2. Dicha regla: *melior est conditio possidentis*, tiene lugar en materia de obediencia, luego tambien en otras. Pruébase el antecedente: por eso el súbdito está obligado á obedecer al superior, cuando duda de la honestidad del precepto, porque el superior está en posesion de poder mandar al súbdito; luego etc. *R.* El súbdito no está obligado precisamente á obedecer al superior por el título de posesion, sino por razon de la autoridad legítima que este tiene para mandarle, y por lo mismo no le compete al súbdito sujetar á su exámen el mandato de su prelado, sino que debe someter á él su juicio propio; y esto solamente prueba que dicha regla pueda regir en otras materias fuera de las de justicia, siendo en favor de la ley.

De lo dicho se infiere: lo primero, que aquella regla: *in dubiis tutior pars est eligenda*, es preceptiva en materias que no sean de justicia; porque de hecho los sagrados Cánones usan de palabras preceptivas, cuando la proponen, como consta del cap. *Illud... de Cleric. excom. minist.* y de otros varios. Lo segundo, que el que dudare de la ley ó precepto, ó sea del voto ó potestad del prelado, ó deberá cumplirlos ó deponer la duda, movido con fundamentos razonables, porque de lo contrario se espone á peligro de pecar. Lo tercero, se deduce en qué manera pueda concordarse esta regla: *in dubiis melior est conditio possidentis;* con esta otra: *in dubiis tutior pars est eligenda*, hablando de las materias de justicia; pues siendo el poseedor la parte mas segura por tener en su favor dos títulos, como ya dijimos, cuando solo tiene uno el que no está en posesion, es aquel

de mejor condicion, y asi mas seguro decidir en su favor. De esta manera quedan hermanadas las dos dichas reglas, aun en materia de justicia.

PUNTO IV.

De la conciencia escrupulosa y sus remedios.

P. ¿Qué es escrúpulo? *R.* Es: *Quædam levis suspicio peccati ex levibus orta fundamentis.* Por esta definicion se distingue el escrúpulo de la conciencia recta, porque esta es un juicio recto; de la errónea, que tambien es juicio, aunque errado; de la dudosa, porque esta es una suspension del entendimiento; y finalmente, de la opinion, que nace de fundamentos graves. Y asi S. Antonino llamó al escrúpulo: *Vacillatio quædam cum formidine.*

P. ¿Cuáles son las causas de los escrúpulos? *R.* Pueden ser muchas y varias; pues de ellas unas son *intrínsecas*, y otras *extrínsecas;* y de estas últimas unas *naturales*, y otras *sobrenaturales.* Las principales son las siguientes: 1.ª La debilidad de cabeza que suelen padecer los hombres aprensivos. 2.ª La falta de discrecion en el juzgar. 3.ª La melancolía y complexion térrea, que suele reinar en los que son de naturaleza húmeda y fria. 4.ª El demasiado amor propio con que en cuanto hacen quisieran proceder con comodidad y seguridad. 5.ª La delicadeza de ingenio para hallar razones de dudar, sin tener ciencia para disolverlas. 6.ª La soberbia oculta con que uno no quiere sujetarse al dictámen y direccion de otros. 7.ª La pusilanimidad y abatimiento de ánimo, que no le dejan despreciar sus vanos temores. Todas estas son causas intrínsecas y naturales. 8.ª La sugestion del demonio, para impedir el bien espiritual del hombre. 9.ª El trato con escrupulosos, ó la leccion de algun libro por el que es incauto ó menos entendido. 10.ª Finalmente, la voluntad de Dios, que permite muchas veces que las almas sean afligidas con escrúpulos, ó para castigo de sus culpas, en especial de su soberbia, ó para instruccion del hombre, para que sepa compadecerse y dirigir á otros afligidos, ó para que sacuda su flojedad, ó para que se precava de los peligros, ó finalmente, para su mayor mérito.

P. ¿Con qué remedios se ha de curar una conciencia escrupulosa? *R.* Para satisfacer á esta pregunta debe primero notarse, que el confesor antes de aplicar las medicinas, es preciso se informe de la condicion de la dolencia. Conocerá el médico espiritual que el penitente padece esta enfermedad, cuando no precisamente en una ú otra materia, y esto transeuntemente, padece ansiedad, sino cuando lo vea que muchas veces juzga sin fundamento ser pecado lo que realmente no lo es; y esto ya en una materia, ya en muchas. Y asi no debe luego el confesor graduar á un sugeto de escrupuloso, porque aunque lo halle alguna vez angustiado, acaso su angustia será justa y razonable. Tambien ha de notar el confesor que hay dos géneros de estos enfermos, porque hay unos que igualmente los atormenta lo pasado, que lo presente y futuro; y otros que solamente se afligen de lo pasado, sin cuidar nada de lo futuro. Estos son muy difíciles de curar. Esto supuesto

R. El primero y principal remedio para los escrupulosos, es tener una obediencia pronta, humilde y ciega á su confesor, siendo este docto y espiritual. El segundo es, la humildad y continua oracion. El tercero es, el ejercicio de las virtudes, especialmente teologales. El cuarto, guardarse con cautela de toda culpa, aun venial. El quinto, si los escrúpulos proceden de melancolía, es usar de alguna honesta recreacion, ó valerse de algun remedio para disipar el humor. El sesto es, huir de toda ociosidad. S. Ant. 1. *p. tit.* 3. *cap.* 10. §. 10.

P. ¿Como se portará el confesor con los escrupulosos? *R.* Armándose de caridad y paciencia, se portará con tales enfermos con benignidad y suavidad, sin añadir afliccion á afliccion. No les permitirá le hablen muchas veces de sus escrúpulos, ni dará lugar á que acudan á él con frecuentes y molestas preguntas. Si viere al escrupuloso afligido demasiado de sus ansiedades, le mandará que no tenga nada por culpa grave, sino lo que manifiesta y ciertamente le parezca que lo es. Y aun podrá llegar alguno á ser tan escrupuloso, que no deba creer haber cometido pecado mortal, ni confesarlo, á no poder jurar que lo cometió. Tambien advertirá el confesor, que no conviene satisfacer á todos los escrúpulos del penitente, sino despreciar muchos de ellos, y satisfaciendo á pocos, sin detenerse á dar razones por qué manda esto ó aquello, no sea que el escrupuloso al examinarlas se halle acosado de nuevos escrúpulos. Observará asimismo el no permitir á los escrupulosos muchas confesiones generales, sino que habiendo hecho una que otra á su satisfaccion, les mande severamente no renueven mas ya la memoria de lo pasado. Podrá á lo mas oirles tres ó cuatro veces algun pecado de la vida pasada, cerrándoles despues absolutamente la puerta para renovar su memoria en órden á confesarlo. Ademas de estas reglas generales se proponen otras particulares sobre determinados escrúpulos, que pueden verse en los autores que tratan mas despacio la materia.

P. ¿Es lícito obrar contra la conciencia escrupulosa? *R.* Lo es; porque fundándose el escrúpulo en sola una leve sospecha que carece de fundamento sólido, no quita el asenso determinado de la bondad de la operacion. Y aun algunas veces deberá el escrupuloso obrar contra sus escrúpulos, pues no pocas el condescender con ellos suele traer consigo notable daño, no solo á la salud corporal, sino tambien á la espiritual, como atestigua la esperiencia.

Por último, notamos que el escrúpulo suele á veces convertirse en un juicio erróneo determinado. En este caso, si fuere este invencible, podrá obrar con él lícitamente, y aun deberá hacerlo, como ya dijimos de la conciencia errónea invencible. Si fuere vencible, será ilícito obrar con él antes de deponerlo. Véase el *Compendio latino* sobre esta materia, pues lo dicho debe bastar para esta Suma.

TRATADO III.

De las Leyes.

Despues de haber dado noticia de la regla intrínseca de la moralidad, pasaremos á tratar de la estrínseca, que es la ley, como lo practicaremos en los siguientes capítulos y puntos.

CAPITULO I.

De la esencia y condiciones de la ley.

Es á todos indubitable se requiere alguna ley para la recta direccion del hombre, ya que ella se llame asi: *à ligando*, ó *à legendo*, ó *ab eligendo*, lo que hace poco al caso. Por lo que, supuesta la existencia de la ley, pasaremos desde luego á declarar su esencia, con la doctrina de S. Tom. 1. 2. *q.* 90, y siguientes.

PUNTO I.

De la naturaleza y condiciones que ha de tener la ley.

P. ¿Qué es ley? *R.* Es: *Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui reipublicæ curam gerit, promulgata.* Dícese: *ordinatio rationis*, por consistir la ley *in recto* ó *directè* en acto del entendimiento, como potencia directiva ó gubernativa. No obstante, connota la voluntad del imperante. Dícese: *ad bonum commune ordinata;* en lo que se diferencia del precepto ordenado al bien particular. Tambien se diferencia por estas partículas del consejo y de la peticion, que igualmente pueden ordenarse al bien particular, siendo propio de la ley ordenarse siempre al bien comun. *Ab eo, qui reipublicæ curam gerit;* esto es, por aquel que tenga jurisdiccion respecto de alguna comunidad; pues no basta para poder establecer leyes la potestad dominativa ó económica, cual es la que tienen los padres en sus hijos, y los señores en sus siervos, sino que se requiere potestad pública respecto de una comunidad política, como sobre un reino, provincia, ciudad etc. Finalmente, se dice en la definicion: *sufficienter promulgata*, porque no basta mande la cosa por la ley para que esta induzca obligacion, á no manifestar esta su voluntad el legislador á la comunidad, á quien se dirige con señales esteriores, y esto se hace por la promulgacion.

P. ¿Cuántas son las condiciones de la ley? *R.* Comunmente se asignan las cinco siguientes: 1.ª Que se imponga á toda una comunidad. 2.ª Que dimane del que tiene legítima potestad para ponerla. 3.ª Que sea perpétua de su naturaleza. 4.ª Que segun esta se ordene al bien comun. 5.ª Que se promulgue suficientemente. A estas se reducen cuantas condiciones asignan los autores á las leyes humanas, como el que

sean *justas, honestas, posibles moralmente*, segun que con la autoridad de S. Isidoro previene S. Tom. 1. 2. *q.* 95. *art.* 3.

PUNTO II.

De la division de la ley, y del derecho de gentes.

P. ¿De cuántas maneras es la ley? *R.* De muchas. Divídese lo primero, en *divina* y *humana*. La divina es, *quæ provenit à Deo;* y la humana, *quæ fertur ab homine*. Lo segundo, la ley divina se divide en *eterna, natural* y *positiva*. La eterna es: *Divinum imperium promulgatum, quo creaturæ omnes in suos fines à Deo Supremo Principe ordinantur*. La natural coincide con la eterna en cuanto se considera en el mismo Dios, y significa la conveniencia ó desconveniencia de los estremos entre sí acerca de las verdades prácticas puramente naturales, como *justitiam esse servandam, mendacium esse vitandum*. Por tanto, ley natural divina es aquella que manda las cosas que son *per se bona*, y prohibe las que son *per se mala;* y por esto se distingue de la ley divina positiva, que prohibe muchas cosas que de sí no son malas. La ley divina, pues, que manda practicar las cosas que se conocen por la razon natural, se llama y es ley divina natural.

Ley divina positiva es: *Quæ ex Dei beneplacito procedit, ut ab hominibus observetur*. Se subdivide en *antigua y nueva*. La antigua es: *Imperium à Deo derivatum, et promulgatum populo Israelitico, ut eum præparet ad legem Christi Domini*. Contenia esta ley tres géneros de preceptos, es á saber: *morales, ceremoniales* y *judiciales*. Los morales, contenidos en el Decálogo, siempre duran; mas los ceremoniales y judiciales cesaron con la venida de Cristo, de quien eran sombra y figura. Por tanto quedaron abrogados por el *consummatum est* de este sumo Sacerdote, y mas completa y perfectamente en el dia de Pentecostes.

La ley divina nueva es la ley evangélica, es á saber: la ley de gracia, llamada asi porque no solamente manda, sino que mediante la divina gracia comunica fuerzas para practicar lo mismo que manda. La ley antigua era de temor, y la nueva es de amor. Por eso se dice que la antigua *cohibet manum*, y la nueva *animum*. Fue esta ley solemnemente promulgada cuando el Espíritu Santo descendió en lenguas de fuego sobre los Apóstoles; y despues de esta promulgacion obtuvo fuerza de ley, y obligó á todos; á distincion de la antigua abrogada, que solamente obligaba á los Israelitas.

Se divide últimamente la ley en *afirmativa* y *negativa*. La afirmativa es: *quæ præcipit aliquid faciendum;* y la negativa: *quæ prohibet aliquid operandum*. De aqui nace aquella regla general, esto es: que las leyes negativas obligan *semper, et pro semper;* y las positivas *semper, sed non pro semper*.

P. ¿Qué es derecho de gentes? *R.* Es: *Quædam lex naturalis recepta apud omnes gentes, nec à natura, nec à determinato Principe lata, sed usu, et consuetudine ab omnibus ferè gentibus introducta;* como la diversidad de las naciones, distincion de reinos, ocupacion de sillas, las guerras, cautiverios, servidumbres, y otras á este tenor. Se

distingue este derecho de gentes del natural y civil, como consta ex leg. 1. *ff. de just. et jur.* donde se divide el derecho *in naturale, gentium, et civile.* Es con todo muy natural al hombre en cuanto racional, y por eso se llama en algun modo natural, y como derivado del derecho natural mismo á manera de conclusion, segun nota S. Tom. 1. 2. *q.* 95. *art.* 4. *ad* 1.

PUNTO III.

De la ley humana, natural y positiva.

P. ¿De cuántas maneras es la ley humana? *R.* Es de tres: *natural, canónica y civil.* La natural es: *participatio legis æternæ, seu divinæ naturalis.* O es: *quædam intimatio passiva æternæ legis creaturæ rationali facta;* porque lo que en la ley eterna se halla *activè*, se participa *passivè* por nosotros, mediante la ley natural humana, en cuanto de aquella ley eterna que está en la mente divina, dimana á nosotros cierto lumen, y se recibe pasivamente en nosotros, el cual nos ilustra para conocer lo que debemos abrazar, y de lo que debemos huir.

P. ¿Pueden algunos ignorar invenciblemente lo que es de derecho natural? Antes de responder á esta pregunta, se ha de advertir: que los preceptos del derecho natural pueden reducirse á tres clases; porque unos son principios comunísimos, y como *per se notos, ut bonum est faciendum: malum est fugiendum: quod tibi non vis, alteri ne feceris.* Redúcense á estos los preceptos del Decálogo tomados absolutamente. En la segunda se ponen aquellos preceptos que son como conclusiones inmediatamente deducidas, con un discurso evidente y fácil de los primeros preceptos ya dichos; y de esta clase son aquellos tres en que se funda el derecho civil, es á saber: *honestè vivere: neminem lædere: jus suum unicuique tribuere.* En la tercera y última clase entran otros que son como conclusiones mas remotas, deducidas de los primeros principios, y que necesitan de mayor luz y discurso para deducirse, como son los preceptos sobre contratos, usuras, matrimonios y otros semejantes. Esto supuesto

R. Que no puede darse ignorancia invencible en el hombre acerca de los preceptos de la primera y segunda clase; mas sí por lo que mira á los de la tercera. La primera parte es espresa en S. Tom. y se prueba con razon; porque los dichos preceptos, ó son unos principios *per se notos*, ó tan conexos con ellos, que lo contrario es opuesto á la razon natural; por consiguiente, es imposible en el hombre adornado de ella, tener de ellos ignorancia invencible. La segunda parte tambien se prueba; porque no todos los adultos tienen suficiente capacidad para formar aquellos discursos laboriosos que son necesarios para deducir unas verdades que dimanan por conclusiones é ilaciones remotas de los primeros principios ya dichos; es, pues, consiguiente, que en muchos pueda hallarse ignorancia invencible acerca de ellos. Véase S. Tom. 1. 2. *q.* 96. *art.* 6. *in corp.*

No obstante lo dicho deben notar diligentemente los confesores, que cuando se les presentare algun penitente que padezca ignorancia con-

tra el derecho natural, han de instruirlo por lo que mira al porvenir en sus obligaciones, y por lo que respecta á lo pasado se han de portar con él como si jamás hubiera tenido ignorancia invencible, por no ser fácil discernir cuándo la hay y cuándo no. A los idiotas y simples podrán alguna vez escusarlos de pecado, puesto que no es de estrañar que estos padezcan sus ignorancias acerca de los mencionados preceptos, cuando aun entre los sábios hay sus disputas sobre ellos en órden á su inteligencia.

P. ¿Qué es ley humana positiva? *R.* Es: *Principis humani imperium ad bonum commune ordinatum, et sufficienter promulgatum.* Divídese en *eclesiástica* y *civil.* La eclesiástica es la que imponen los superiores eclesiásticos, y la civil la que imponen los seculares. La eclesiástica se llama tambien *canónica*, de la voz griega *canon*, que es lo mismo que regla. La civil se llama asi, por imponerse á los ciudadanos á cuyo gobierno se ordena.

P. ¿Cuando en España faltan leyes propias, se han de observar en los tribunales las cesáreas? *R.* No hay esta obligacion, como se previene en la *ley* 6. *tit.* 4. *p.* 6. donde se dice: *los pleitos los libren por las leyes de este libro, y no por otras.* Lo mismo se ordena en la *ley* 15. *tit* 1. *pag.* 1. La razon convence esto mismo, porque careciendo los legisladores de las leyes cesáreas de dominacion en los reinos de España, por residir su absoluto señorío en sus supremos monarcas, no son sus leyes capaces para poder obligar á los vasallos de estos. Y si en nuestros estudios se permite la leccion del espresado derecho, solo es por el motivo que se declara en la *ley* 3. *tit.* 1. *lib.* 2. de la Nueva Recop. por estas palabras: *empero bien queremos y sufrimos, que los libros de los derechos, que los sabios antiguos hicieron, se lean en los estudios, porque hay en ellos mucha sabiduría.*

P. ¿Cuando se halla manifiesta oposicion entre el derecho civil y canónico, cuál ha de obedecerse? *R.* Antes de responder á esta pregunta debemos advertir, que las leyes canónicas unas son dogmáticas y relativas á la salvacion eterna de las almas, y otras de pura disciplina. La pregunta no procede en órden á las primeras, porque en siendo las leyes canónicas sobre materias esenciales á la religion, ó costumbres relativas á la salvacion eterna de las almas, todos los fieles, hasta los del mas alto grado, estan obligados á su obediencia, como lo estan á sujetarse al Evangelio, ó por mejor decir, á Dios que es su principal autor. La dificultad, pues, debe reducirse á las leyes eclesiásticas de pura disciplina, cuales son las que ni pertenecen al dogma, ni son relativas á materias concernientes á la salvacion de las almas. Respecto de estas decimos, que si de tal modo dicen oposicion con las civiles, que entre sí no puedan concordarse, y de la observancia de las canónicas se ha de seguir conocido detrimento al bien comun de los vasallos del príncipe, turbacion de la paz y tranquilidad pública, no obligarán contra las civiles, ya por no ser voluntad de los legisladores eclesiásticos que obliguen en tales circunstancias, ya porque la autoridad de los príncipes seculares es absoluta é independiente, como dimanada de

Dios para todo lo que concierna al buen gobierno de sus reinos y comun utilidad de sus vasallos; por lo que acerca de las dichas leyes es donde propiamente tiene lugar la regalía de los supremos Monarcas en órden á su exámen, promulgacion ú observancia. Véase la consulta del ilustre Colegio de Abogados de Madrid, dada en el año de 1770, aprobada por el Real y Supremo Consejo de Castilla, é inserta en la Real provision de 6 de setiembre de dicho año, á consecuencia de ciertas conclusiones delatadas á aquel supremo Tribunal, y que se halla impresa en la edicion Matrit. de Ferraris, al fin del tomo último, en el suplemento, pág. 30.

Si se hallare manifiesta contradiccion entre las diversas disposiciones del derecho canónico, se ha de estar á la posterior decision ó constitucion. Si los derechos no fueren manifiestamente opuestos, se ha de atender á concordarlos en cuanto sea posible, esplicando las leyes anteriores por las posteriores, ó al contrario. Véase S. Tom. 1. 2. *q.* 96. *art.* 6.

PUNTO IV.

De la promulgacion de la ley.

P. ¿Qué es promulgacion de la ley? *R.* Es: *Promulgatio exterior communitati solemniter facta, qua subditi possint moralitèr loquendo, venire in cognitionem legis.* Es la promulgacion una condicion necesaria para que la ley tenga una completa fuerza de obligar. Por eso se dice en el cap. *Undè in istis... dist* 4. *Leges tunc constitui, dum promulgantur;* esto es, en su ser completo. No basta se haga esta promulgacion á personas particulares, sino que debe hacerse á la comunidad, y en esto se distingue del precepto. Véase S. Tom. 1. 2. *q.* 90. *art.* 4. *in corp.*

P. ¿Para que obligue una ley, debe hacerse su promulgacion en todas las provincias? *R.* Esto no es de esencia de la ley, sino que una vez que se publique solemnemente en la corte del príncipe, tiene cuanto necesita para obligar. Si el legislador determina lo contrario, se ha de estar á su mente. Asi quiso el Tridentino se promulgase la ley anulativa del matrimonio clandestino en todas las parroquias, y que no obligase hasta los treinta dias despues de su primera publicacion. *Trid. sess.* 24. *cap.* 1. *de Reform.* Lo mismo se advierte de las leyes imperiales, que no obligan si no se publican en cada una de las provincias por lo menos.

De lo dicho se sigue, que una vez promulgada la ley en la curia del príncipe, obliga, á no determinar él otra cosa, á todos los que llegaren á tener noticia moralmente cierta de ella, en cualquiera manera que la tengan, sin distincion entre los mas distantes y menos distantes, ya sean las leyes civiles ya eclesiásticas. Los que invenciblemente las ignoran, no pecarán. Esto se hace manifiesto advirtiendo la diferencia que se da entre la promulgacion y divulgacion de la ley. La primera es de su esencia, y la segunda pide llegue á noticia de cada uno de aquellos á quienes se impone, lo que es fuera de su constitutivo.

PUNTO V.

De la aceptacion de la ley, y apelacion de ella al superior.

P. ¿La ley justa impuesta por legítimo príncipe, depende para su valor de la aceptacion del pueblo? *R.* 1. Que si la ley es impuesta por el príncipe eclesiástico, obliga independientemente de la aceptacion del pueblo, porque el sumo Pontífice no recibió de este su suprema autoridad, sino inmediatamente de Jesucristo, como se deduce de aquellas palabras de S. Mateo, cap. 16: *Tibi dabo claves...* y de las otras de San Juan, cap. 21: *Pasce oves meas.* De ellas consta que Jesucristo dió á los Prelados de su Iglesia una absoluta potestad para ordenar en ella cuanto conduzca á su mejor gobierno sin dependencia alguna del pueblo.

Argúyese contra lo dicho. De facto se hallan muchas constituciones apostólicas que no obligan por no haberlas recibido el pueblo: por la misma razon obligan en una provincia y no en otras; luego es señal que dependen, en cuanto á obligar, de que el pueblo las acepte. *R.* Que si las leyes pontificias no obligan generalmente, ú obligan en una provincia y no en otras, no es por no haberlas recibido el pueblo, sino, ó por estar ya abrogadas en fuerza de una legítima costumbre contraria, ó por el no uso de ellas; sin que de esto se siga, que á su principio dependieron de la aceptacion del pueblo; porque una cosa es no aceptar la ley, y otra no estar recibida ó estar abrogada.

R. 2. Que tampoco la ley civil depende en su fuerza de la aceptacion del pueblo; porque una vez que el príncipe sea legítimo superior, tiene potestad para regir al pueblo mediante leyes justas, y por consiguiente el pueblo estará obligado á obedecerle, y recibir las que le imponga.

Argúyese contra esta resolucion. Los reyes recibieron del pueblo, ya sea *mediatè* ó *inmediatè*, la potestad legislativa; luego se ha de creer la recibieron con la condicion de que el pueblo no quede obligado á sus leyes contra su voluntad. *R.* Negando la consecuencia; porque aunque concedamos que el pueblo trasfirió en el príncipe la potestad legislativa, no fue con la condicion que quiere el argumento; pues á ser asi, el pueblo se gobernaria á sí mismo, no por el príncipe.

Hemos dicho: *aunque concedamos que el pueblo trasfirió en el príncipe la potestad legislativa;* porque á la verdad tenemos por mas probable que tambien los príncipes seculares reciben inmediatamente de Dios su potestad legislativa, como consta de aquellas palabras del libro de la Sabiduría, cap. 6. *Audite, Reges... quoniam data est à Domino potestas vobis.* Por lo mismo dice S. Pablo, escribiendo á los romanos, cap. 13: *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* De aqui debemos concluir con S. Agustin: *Non tribuamus dandi Regni, et Imperii potestatem, nisi Deo vero. De civitate Dei.* Supuesta, pues, la legítima sucesion de los reyes, ó la eleccion del pueblo, el mismo Dios les confiere la potestad de regir y gobernar, como se dice en el cap. 8. de los Proverbios: *Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt.*

P. ¿Peca el pueblo en no aceptar sin causa legítima la ley del príncipe? *R.* Peca, y el decir lo contrario está condenado por el Papa Alejandro VII en la proposicion 23, que decia: *Populus non peccat, etiam si absque justa causa, non recipiat legem à principe promulgatam.* De aqui se deduce, que el que duda si la ley está aceptada ó no, la debe guardar por estar la posesion de parte de ella.

P. ¿Es lícito el apelar de la ley? *R.* Si el legislador es inferior, lícito es apelar al superior, habiendo justa causa; porque con ella lícito es apelar del inferior al superior. Si el legislador es príncipe supremo, no hay lugar á la apelacion; solo sí se le podrá humildemente suplicar para que oida la causa de la súplica, suspenda la ley, si le pareciere conveniente.

P. ¿Pecarán los súbditos si obran contra la ley en el tiempo intermedio de la súplica? *R.* Sí; porque la ley suficientemente promulgada obliga independientemente de la aceptacion del pueblo, y asi la súplica por su revocacion, no suspende su obligacion. Pecarán, pues, sus trasgresores, á no ser que de su observancia se hubiera de seguir escándalo, y por la epiqueya ó benigna interpretacion de la voluntad del príncipe se escusasen de su observancia.

No obstante, si el príncipe en vista de la súplica del pueblo calla y no insta por su observancia, desde entonces se puede creer la ha derogado; porque si fuese su voluntad el que subsistiese, podria instar por su cumplimiento, á no ser que por las circunstancias se infiera ser otra su voluntad, ó que la causa de su silencio es por el motivo de reservar el usar de su autoridad para tiempo mas oportuno, permitiendo por entonces la resistencia del pueblo á sus leyes, por evitar mas graves daños.

Por la misma razon obliga la ley á su observancia, aunque parezca dura y dificil de cumplirse, una vez que se haya promulgado solemnemente; pues como dijo Ulpiano, *L. Proposita ff. Qui, et à quibus: Quod quidem perdurum est, sed ita lex scripta est.*

CAPITULO II.

De la potestad de hacer leyes.

En este capítulo solamente trataremos de la potestad ordinaria de formar leyes, porque de sola ella pueden darse reglas ciertas, puesto que la delegada, mas que de ellas, depende del arbitrio y voluntad del delegante.

PUNTO I.

De la potestad legislativa civil.

P. ¿Se halla en los hombres potestad para establecer leyes civiles? *R.* Sí, y consta del cap. 8. de los Proverbios: *Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Asi fue definido como de fe en el Concilio Constanciense en la sesion octava y última. Pruébase tambien con razon; porque para la conservacion del bien comun se requiere una potestad pública, mediante la cual sea gobernada la comunidad; pues *ubi non est Gubernator, corruet populus;* y habien-

do de practicarse este gobierno mediante leyes justas, es preciso se halle en el que gobierna autoridad para ponerlas. Asi S. Tom. *lib.* 1. *de regimine Princip. cap.* 1. *et* 2.

P. ¿La potestad legislativa civil la recibe el príncipe inmediatamente de Dios? *R.* Todos convienen en que los príncipes tienen la tal potestad de Dios; porque atendida la naturaleza, todos los hombres nacemos iguales, y asi la superioridad que unos tienen sobre otros, es preciso sea dada de Dios, como en efecto se la confirió á los príncipes como necesaria para gobernar los pueblos. Véase lo ya dicho en el capítulo antecedente, punto 5.

P. ¿En quiénes reside la potestad de hacer leyes? *R.* Reside lo primero en el emperador respecto de todas las provincias sujetas á su dominio. Lo segundo en los reyes respecto de sus respectivos reinos. Lo tercero en todos los príncipes supremos que no conocen otro superior por lo tocante á sus dominios. Lo cuarto la tiene la reina propietaria ó gobernadora del reino Ultimamente, tienen esta potestad todas las repúblicas y ciudades exentas que no reconocen otra suprema autoridad. Las que no lo son carecen de dicha facultad, á no ser por costumbre, privilegio ó concesion del príncipe á quien estan sujetas.

PUNTO II.

De la potestad legislativa eclesiástica.

R. ¿Se da en la Iglesia potestad para hacer leyes? *R.* Sí. Es de fe contra Lutero. La razon es, porque siendo la Iglesia una república perfectísima y ordenada á un fin espiritual, no solamente ha de darse en ella potestad para establecer leyes que gobiernen y dirijan á sus hijos á la consecucion de dicho fin, sino que tambien hemos de suponer en ella un gobierno perfectísimo, cual es el monárquico, el cual consiste en que en uno solo resida la potestad universal de regirla y gobernarla.

P. ¿En quiénes reside la autoridad para hacer leyes eclesiásticas? *R.* Se halla lo primero en el sumo Pontífice, quien supuesta su eleccion, la recibe inmediatamente de Cristo, segun la promesa del Señor: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. Matt.* 16. Se halla lo segundo esta potestad en los señores Obispos en órden á sus obispados, ya sea que tengan la autoridad como dimanada inmediatamente de Cristo, ya que la reciban del sumo Pontífice, lo que no es de nuestro intento. Los Obispos, pues, sucedieron á los Apóstoles en el obispado, consagracion, jurisdiccion y potestad respecto de sus Iglesias, y todo les conviene *jure ordinario*, y *ex vi sui muneris;* y por lo mismo es preciso tengan autoridad legislativa para el gobierno de sus respectivos súbditos. De hecho pueden establecer leyes, ya en los Sínodos, ya fuera de ellos á este fin, aun *inconsulto Papa.* Véanse los autores que tratan de la potestad de los Obispos para decidir con acierto hasta dónde se estiende ó no. Solo advertimos, que lo mismo que decimos de los Obispos debe entenderse por la misma razon de los Arzobispos, Primados y Patriárcas con relacion á sus Iglesias.

Gozan lo tercero esta autoridad

respecto de las de sus títulos, los Eminentísimos Cardenales, porque en ellas ejercen jurisdiccion ordinaria y episcopal. Lo cuarto, la tienen los Nuncios apostólicos en las provincias de su delegacion ó legacion. La tienen lo quinto los Abades esentos, y otros semejantes que ejerzan jurisdiccion *quasi episcopal.*

Los Concilios generales congregados y confirmados por el sumo Pontífice pueden establecer leyes que obliguen á toda la Iglesia, como se colige del cap. 15. de los Hechos apostólicos. Tambien los Concilios provinciales y diocesanos gozan de esta misma potestad para sus provincias y obispados. Esta misma facultad reside en los Capítulos de las Iglesias catedrales en tiempo de sede vacante, los cuales pueden establecer leyes que tengan fuerza de obligar, hasta que las revoque el Obispo sucesor ó el mismo Capítulo. Las declaraciones de la sagrada Congregacion de Cardenales, hechas con autoridad pontificia y dadas en forma auténtica, segun la opinion mas probable tienen fuerza de ley. Finalmente, en las Congregaciones religiosas en que se da jurisdiccion espiritual concedida por el sumo Pontífice, se halla tambien esta autoridad. Sobre si esta reside en el general, provincial, ú otro prelado, depende de los estatutos particulares de cada religion, á los que deberán atender sus profesores.

CAPITULO III.

De la obligacion, que atendida su naturaleza, imponen las leyes.

Siendo propio de la ley obligar á los súbditos á su cumplimiento, es preciso ver cuál sea esta obligacion en la ley positiva humana, pues de la natural y divina ninguno duda obliguen en conciencia.

PUNTO I.

De la obligacion de la ley humana.

P. ¿Toda ley humana obliga en conciencia? *R.* Sí. Consta de S. Pablo á los romanos, cap. 13. donde dice: *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* De este antecedente concluye el mismo Apóstol, que los súbditos deben obedecer á sus superiores: *non solum propter iram, sed propter conscientiam.* La razon es, porque el príncipe ó superior cuando manda justamente, manda á nombre de Dios, segun lo que se dice en el cap. 10. de S. Lucas: *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit;* como tambien se deduce del cap. 8. de los Proverbios: *Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt.*

De esta doctrina se infiere que no hay ley alguna justa que no obligue en conciencia, siempre que verdaderamente sea ley. Por lo mismo no serán verdaderas leyes ó preceptos los que no impongan esta obligacion, á lo menos en cuanto á deberse sujetar á la pena sus fractores; porque siendo la ley justa y racional, procede del superior en cuanto tal como precipiente; y siempre que manda de esta manera tienen sus súbditos obligacion de conciencia á obedecerle.

Argúyese contra esta doctrina. En las religiones se dan muchas constituciones que no obligan en conciencia, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 186. *art.* 9. *ad* 1. de las de su re-

ligion. Lo mismo declaran las de la nuestra, 1. *p. cap.* 1. *n.* 7; luego no es de esencia de toda ley imponer obligacion de conciencia.

R. Las leyes ó constituciones de las religiones que sean verdaderamente leyes, deben obligar en conciencia, ó sea á la culpa ó á la pena impuesta en ellas; y si ni á una ni á otra obligan, no serán verdaderamente leyes, sino ciertas providencias ordenadas al bien comun.

P. ¿Las leyes injustas obligan en conciencia? *R.* No obligan *per se*, pero pueden obligar *per accidens*. Lo primero es claro; porque si la ley es injusta, ya lo sea porque el que la impone no tenga autoridad para ello, ó porque aunque la tenga es ilícito lo que manda, en ninguna manera obliga su mandato, *ut ex se patet*. Lo segundo se ve en aquel que se persuadiese que la ley era justa y no se oponia al bien natural y divino, el cual *per accidens* estaria obligado á seguir su conciencia, obedeciendo á la ley en sí injusta, como lo advierte S. Tom. 1. 2. *q.* 96. *art.* 4.

P. ¿Las leyes *aliàs* justas impuestas por el príncipe tirano, obligan en conciencia? *R.* El príncipe puede ser tirano en dos maneras: ó en cuanto al gobierno, ó en cuanto á la usurpacion. Si fuere tirano del primer modo obligan en conciencia sus leyes, una vez que sean justas, porque proceden de un verdadero superior. Si fuere tirano del segundo modo, pero se halla en pacífica posesion del reino usurpado, se ha de decir lo mismo; porque aunque al principio adquiera tiránicamente el reino, ya está en posesion de regirlo y gobernarlo. Mas si quiere establecer leyes cuando aun es agresor tirano, resistiéndole el pueblo con las armas, en tal caso, asi como carece para ello de legítima potestad, asi sus leyes son de ningun valor.

No obstante, se ha de notar, que cuando la república, aunque involuntariamente y por no poder resistir al tirano, depone las armas y le permite gozar del reino, no pecará el tirano en establecer leyes justas ordenadas al bien comun; porque supuesta la condescendencia, aunque involuntaria y forzada, de la república, le concede ella la facultad de establecer leyes que miren al bien comun. Con todo, pecará el tirano en usurpar y retener el reino hasta que lo posea lícitamente.

PUNTO II.

De dónde se ha de colegir si las leyes obligan á pecado mortal ó á venial.

P. ¿Cómo conoceremos si la obligacion de las leyes es grave ó leve? *R.* La obligacion de la ley depende de la voluntad del legislador, y esta se ha de colegir de sus palabras. Si declara que su voluntad es obligar á la pena y no á la culpa, ó que quiere obligar en cuanto á una parte y no en cuanto á otra, siempre se ha de estar á su intencion. Las palabras que comunmente indican imperio ó precepto son las siguientes: *juveo*, *mando*, *præcipio*, *impero*, *decernimus*, *statuimus*, *mandamus*, *non liceat facere*, *omnes teneantur*, *obligentur*, y otras semejantes. Otras palabras que no espresan intencion de obligar, sino una simple voluntad, no tienen fuerza de precepto ni obligan en

conciencia. Tales son las siguientes: *rogamus*, *hortamur*, *monemus*, *suademus etc.*

Por lo dicho se deja entender que no puede conocerse suficientemente si la obligacion de la ley ó precepto es grave ó leve, ni de sola la materia mandada, ni de solas las palabras, sino que se ha de colegir de estos dos principios, como tambien de la pena impuesta en ella, y tambien de la costumbre de la religion en que se imponga; porque la costumbre, especialmente de los timoratos, tiene fuerza de ley. Conforme á esto, si las palabras de la ley son preceptivas en materia grave, ó lo es la pena impuesta por ella, rectamente se deduce, que el superior que la impone quiere obligar á culpa grave, pues la ley de su naturaleza trae consigo obligar á grave culpa siendo grave su materia, á no ser que por otra parte conste ser otra la voluntad del legislador.

P. ¿Puede el superior humano mandar una materia grave solo *sub levi?* *R.* Puede; porque asi como pudiera no mandar la cosa, asi puede tambien limitar su obligacion, y hacer que aunque la materia sea capaz de mayor obligacion, solo obligue á pecado venial; pues de sola la voluntad del legislador depende toda la de la ley. De facto se dan en muchas religiones leyes que solo obligan á pecado venial, no obstante la gravedad de la materia sobre que recaen.

Argúyese contra esta resolucion. El legislador humano no puede mandar una materia leve *sub gravi;* luego tampoco al contrario, la materia grave *sub levi.* *R.* Negando la consecuencia. Es verdad que el legislador humano no puede mandar bajo de culpa grave una materia que, *omnibus inspectis*, sea leve, por no ser capaz de tal obligacion; mas la materia que de sí es grave, es susceptible de obligacion leve, y solo obligará á culpa venial, si el legislador quiere que no obligue á mas. Decimos que el legislador no puede mandar bajo de culpa grave una materia que, *omnibus inspectis*, sea leve, porque si por alguna parte fuese muy conducente á algun fin honesto, pudiera él mandarla ó prohibirla bajo de grave culpa; y por esta razon se prohiben en las religiones *sub gravi* muchas cosas de su naturaleza leves, como la entrada en las celdas, y otras.

Argúyese lo segundo contra la misma resolucion. La obligacion sigue á la ley como una propiedad suya; luego aunque el legislador pueda poner ó no poner la ley, una vez puesta esta, no depende de su voluntad, ni el que no obligue, ni el que ella obligue, segun fuere la materia. *R.* Que aunque la obligacion en general sea de razon de la ley, no el que su obligacion sea tanta ó cuanta. Es verdad que en lo físico no está en la potestad del agente impedir la pasion ó intension que necesariamente siguen á la intencion de la naturaleza; pero en lo moral, que depende de la voluntad del operante libre, puede este, con causa razonable, limitar la obligacion, haciendo sea leve la que *aliàs* seria grave.

P. ¿De dónde se ha de colegir la gravedad de una materia? *R.* Para conocerla se han de tener presentes las tres reglas siguientes: La primera, cuando la cosa mandada conduce mucho á la caridad de Dios ó del prógimo, será materia grave; y

si condujere poco, lo será leve. Infiérese de esta regla, que las leyes que nos mandan amar á Dios, creer, y esperar en él, y darle culto, como las que nos intiman el amor al prógimo, guardarle justicia y otras semejantes, obligan gravemente.

La segunda es, que si las leyes ó preceptos mandan cosas leves, se hayan de examinar, no precisamente por lo que mandan, sino tambien con atencion al bien comun y al fin intentado en ellas; que en las eclesiásticas es la salud de las almas, y en las civiles la paz y tranquilidad de la república. Segun esto, aquellas leyes ó preceptos que conduzcan mucho al logro de estos fines, obligarán gravemente, y las que poco, levemente. Lo mismo debe decirse de las leyes de las religiones, que entonces obligarán *sub gravi*, cuando conduzcan notablemente á conservar la observancia regular; y si conducen poco, obligarán solo levemente. En caso de duda se ha de decidir en favor del legislador, teniendo la ley por gravemente obligatoria.

La tercera es, que si la materia grave de sí fuere divisible, como lo es en el hurto y en otras muchas, admite la ley ó precepto parvidad de materia. Si no fuere divisible no la admitirá, y por consiguiente cualquiera trasgresion es culpa grave; porque la razon formal de su prohibicion se halla en cualquier materia por mínima que sea, como acontece en el odio formal de Dios, en la primera verdad del juramento asertorio, en la blasfemia, y en otras de que trataremos en sus propios lugares. Y debe notarse, que cuando la materia es divisible no se ha de considerar ella sola por sí, sino con relacion al sugeto y al precepto; porque hay materia, que absolutamente considerada, siempre es grave; v. gr., el hurto de diez doblones: hay tambien materias que asi consideradas, son leves respecto de todos, como el hurto de un cuarto; y hay finalmente, materias que se llaman respectivas, porque respecto de un precepto ó sugeto son graves, y con respecto á otro son leves, como en el oficio canónico omitir dos Salmos en una sola de sus horas es grave, y respecto de todo el salterio; si se mandase, seria leve. Lo mismo acontece en el hurto, que lo que quitado á un rico seria leve, si se quitase á un pobre seria grave, y asi en otras muchas materias.

PUNTO III.

De cuándo una materia leve pasa á ser grave.

P. ¿Puede una materia de sí leve pasar á grave? *R.* Puede pasar por la continuacion y por el desprecio formal de la ley ó del legislador. En cuanto á lo primero, cuando muchas materias parvas se unen entre sí moralmente, hacen una grave. Y entonces se dirá que tienen esta union, cuando se unieren moralmente, ó *in ordine ad præceptum*, ó *in ordine ad diem*, como tambien si unen *quoad subjectum*, ó *quoad effectum*. Se unirán *in ordine ad præceptum*, como si se dejasen de rezar muchas parvidades en el oficio divino. Será unirse *in ordine ad diem*, como si en dia de ayuno tomase uno muchas parvidades. Se unirán *quoad subjectum*, v. gr., cuando uno mismo retiene diversas parvidades hurtadas á diversos sugetos.

Se unirán finalmente, *quoad effectum*, v. gr., si muchos concurren á hurtar á un mismo dueño una cosa grave, y cada uno lleva cosa leve.

Se discontinuarán las materias moralmente, ya por razon de ser en diverso dia, ó ser distinto el precepto, ó el sugeto, ó el efecto. Por ser en dias distintos, como en diversos dias dejar materia leve del oficio divino. Por ser distinto el precepto, como si uno en un mismo dia tuviese obligacion de ayunar, rezar las horas canónicas y de oir Misa, y á cada una de estas obligaciones faltase en materia leve. Será por razon del sugeto, si muchos, v. gr., sin convenirse entre sí, cada uno hurtase materia leve de una misma viña; porque aun cuando todos estos hurtos se unan en cuanto al efecto, se discontinúan en cuanto á los sugetos. Se discontinuará finalmente, la materia en cuanto al efecto, cuando muchos quitaren á muchos materia leve.

De aqui se infiere, que si uno hiciese voto de rezar alguna que otra vez el *Ave María*, ó de dar alguna pequeña limosna, y lo omitiese en todo un año, no pecaria gravemente, si fue su intencion señalar el dia como término prefijo de aquella obligacion (lo que siempre se presume en los votos personales, á no constar ser otra la intencion del vovente); porque aunque sean muchas las materias leves omitidas, se discontinúan moralmente *ratione diei*. Lo contrario se ha de decir cuando no se asignare el dia como término prefijo, segun que frecuentemente sucede en los votos reales; pues entonces se unirian moralmente todas las parvidades emitidas, y en la última culpable, que con las anteriores formase materia grave, se pecaria mortalmente.

Puede tambien la materia por sí leve pasar á grave *ex contemptu*. Este puede ser ó de la cosa mandada, ó de la ley, ó del legislador. Cualquiera de ellos, asi como la desobediencia, puede ser en dos maneras, esto es: *material* ó *general*, y *formal* ó *especial*. El primero se halla en cualquier pecado, y asi no tratamos de él. El segundo, ademas de la inobservancia ó fraccion de la ley, incluye un vilipendio de la ley ó del legislador en cuanto tal; como cuando uno no quiere sujetarse á la ley por desprecio de ella ó del legislador. Este desprecio no solo contiene el pecado de fraccion de la ley impuesta, sino el de inobediencia especial, que debe declararse en la confesion, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 104. *art.* 2. *ad* 1. No admite parvidad de materia, porque en cualquiera, por mínima que sea, se halla toda su razon formal de malicia.

Pero si alguno quebrantare la ley, no por desprecio de ella ó del legislador, sino por el de la cosa mandada, no habrá entonces desprecio formal sino material; y asi solo pecará segun fuere la materia. Lo mismo decimos, si uno no quisiese obedecer al superior por estar indignado contra él, por la repugnancia que le causa, y aun por desprecio de su persona, no en cuanto es superior, sino en cuanto es tal particular; v. gr., por no ser docto, ó ser imprudente. Por esta causa rara vez se cometerá pecado de desprecio formal; porque apenas se da caso en que se desprecie el superior en cuanto lo es. Ni se puede inferir lo haya por la trasgresion frecuente

de la ley, bien que de ella se origina *dispositivè* cierto desprecio virtual ó interpretativo, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 186. *art.* 9. *ad* 3.

PUNTO IV.

De la obligacion de la ley penal.

—

§. I.

De la ley penal.

P. ¿De cuántas maneras es la ley penal? *R.* De dos: *Purè penal*, y *mista de penal y preceptiva.* La primera se da, cuando en su imposicion se usa de palabras que solo contienen pena, como *el que lleve tales armas, las pierda;* ó que aun cuando se use en ella de palabras preceptivas, declara el legislador que solamente quiere obligar á la pena. La segunda es, la que incluye precepto y pena, como si dice: *mandamos ó prohibimos tal cosa bajo de tal pena.*

Tambien la pena puede ser de tres maneras, esto es: *positiva*, *privativa*, y *mista de positiva* y *privativa.* La positiva es la que impone accion ó pasion; v. gr. destierro, azotes etc. La privativa es la que impone privacion de bienes, como la escomunion. La mista es la que incluye uno y otro, como el pagar tanto dinero, y renunciar el beneficio. Pueden ser dichas penas, ó *espirituales*, que privan de bienes espirituales, como las censuras é irregularidades, ó *temporales*, que solo castigan en lo temporal, como el destierro ó cárcel. Ademas, unas son *latæ sententiæ*, y que se incurren luego que el acto se ejecuta, y otras *ferendas*, que no se incurren luego, sino despues de la sentencia del juez; lo que deberá colegirse de las palabras con que se impongan, como diremos hablando de las censuras.

§. II.

De cómo obligan las leyes penales.

P. ¿Cómo obligan las leyes penales? *R.* Las que imponen pena de escomunion mayor *lata* obligan gravemente, porque esta pena tan grave no se incurre, no siéndolo la culpa. Las que solo imponen escomunion menor obligarán grave ó levemente, segun fuere su materia. Obligan asimismo á pecado mortal las leyes penales, cuando imponen pena de irregularidad, suspension ó entredicho, siendo estas dos últimas censuras mayores; como tambien si imponen la de deposicion, degradacion, ú otras espirituales graves, ya sean *latas* ó *ferendas*, cuando sin nueva admonicion se deban satisfacer estas últimas por el delincuente. Si se requiere nueva admonicion, y la materia no fuere grave, solo obligarán á pecado venial.

Las leyes mistas, que asignan penas temporales, y al mismo tiempo contienen precepto, obligan á pecado mortal *ex genere suo*, por incluir precepto y pena, sin que esta quite su fuerza á aquel, sino que antes bien lo fortalece y corrobora.

Arg. contra lo dicho. La costumbre que tiene fuerza de ley, y es el mejor intérprete de ella, parece que de tal manera recibe é interpreta las leyes penales, que solo obliguen á la pena, especialmente

siendo civiles; y asi apenas se halla alguno que forme escrúpulo de conciencia por su trasgresion; luego etc. *R.* Si realmente la costumbre ha introducido que alguna ley solamente obligue á la pena, en este caso no pecaria mortalmente el que la quebrantase, por lo que mira á ella; mas cuando no nos consta de dicha costumbre, se ha de estar á la ley y á su obligacion.

Arg. mas. Si todas las leyes penales obligasen á culpa grave, todo el mundo se llenaria de pecados mortales, siendo innumerables las leyes de esta clase, especialmente las civiles; lo que parece muy duro, y por consiguiente debe decirse que solo obligan á la pena. *R.* Nosotros no afirmamos que todas las leyes penales obliguen á culpa grave, sino solamente aquellas que conciernen materia grave, é imponen grave pena. Esta doctrina es espresa de S. Tom. 2. 2. *q.* 186. *art.* 9. *ad* 2. donde dice: *Non omnia, quæ continentur in lege traduntur per modum præcepti, sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis, transgressio legalis statuti; neque in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale.*

Volviendo á la pregunta arriba propuesta decimos: que tambien obligan á pecado mortal aquellas leyes penales, que aunque sean puramente tales, es grave, asi la materia, como la pena que imponen; porque como ya dijimos arriba, no hay ley alguna, que siendo verdaderamente tal, no obligue en conciencia, por ser esta una de las propiedades de la ley. Por consiguiente, deberá ser la obligacion que ella imponga conforme á la materia, á no espresar el legislador otra cosa. Y aun añadiremos, que el que quebranta una ley penal que impone penas graves, no solamente pecará contra la obediencia y justicia legal, sino tambien contra caridad propia, y aun contra la que debe tener con su familia y los suyos, esponiéndose á sí y á ellos á graves perjuicios.

Si la ley fuere alternativa ó disjuntiva, como esta: *Ninguno estraiga granos del reino, y si los estragere pague cien ducados*, solo habrá obligacion á abrazar uno de los dos estremos; porque para el cumplimiento de tales leyes basta satisfacer á cualquiera de sus partes. *Ex reg. juris*, 70.

P. ¿Obligan en conciencia las leyes de los tributos y alcabalas? *R.* Obligan. Consta de S. Pablo en el cap. 13. de su carta á los romanos, donde dice: *Ideò enim et tributa præstatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal:* habiendo propuesto antes como un antecedente de esta obligacion, la que tienen los súbditos de sujetarse á sus superiores: *Non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* La razon persuade tambien lo mismo, porque las dichas leyes se fundan en un contrato natural y oneroso entre el príncipe y los súbditos, mediante el cual, el príncipe se obliga á velar en utilidad de sus vasallos, y estos á contribuirle con lo necesario.

Finalmente, las leyes ó preceptos que imponen los rectores de las universidades ó colegios *sub pœna præ-*

stiti juramenti, obligan segun la calidad de la materia; si fuere esta grave, obligarán gravemente, y levemente si fuere leve. Lo mismo se ha de entender de los juramentos que se hacen en algunos colegios sobre el guardar sus estatutos, porque se jura su observancia, segun que estan en uso y costumbre.

§. III.

De la obligacion que tienen los trasgresores á sufrir la pena que impone la ley.

P. ¿En qué manera queda obligado á la pena impuesta por la ley el que la quebranta? *R.* 1. Las penas espirituales, como la escomunion, irregularidad y otras semejantes, se incurren *ipso facto* siendo *latas*, y antes de la sentencia del juez. Lo mismo se entiende de toda inhabilidad, por lo que mira á lo venidero, ya sea civil, ya eclesiástica; como igualmente de los impedimentos del matrimonio, de las penas condicionales y convencionales, siendo estas últimas moderadas y no reprobadas por las leyes.

R. 2. Las penas temporales privativas del derecho ya adquirido, ó que ya se empezó á adquirir, como tambien aquellas que requieren alguna accion espoliativa en el sugeto, no se incurren, aunque sean *latas*, antes de la sentencia del juez, á lo menos declaratoria del delito; porque la ley no debe ser demasiadamente rígida, sino observable *suavi, et morali modo;* y es muy duro privarse uno por sí mismo del derecho adquirido, ó que empezó á adquirir; y lo mismo el aplicarse á sí mismo la pena antes de ser oido en juicio. Por esta causa no está uno obligado á privarse á sí propio de la voz activa ó pasiva de los beneficios, oficios, dignidades, ó de otros bienes que posea antes de la sentencia del juez. El consorte incestuoso queda *ipso facto* privado del derecho de pedir el débito, porque esta es la costumbre introducida.

R. 3. Despues de la sentencia del juez, sino apelare de ella, está el reo obligado á satisfacer la pena moderada, porque suponemos que es justa, y por consiguiente debe obligar á su cumplimiento. Si la pena fuese tan grave que sin cierto género de crueldad no pueda el reo ejecutarla por sí, como la de mutilacion de algun miembro, ó que tome veneno, ó de sentencia capital, ni el juez le puede obligar á que lo haga, ni el reo pudiera hacerlo; porque aunque la pena sea justa en cuanto á la sustancia, seria injusta y cruel en cuanto al modo. Está, no obstante, obligado el reo á sujetarse á dichas penas concurriendo á su ejecucion *indirectè*, obedeciendo á los ministros de justicia, subiendo la escala de la horca, aplicando el cuello al cuchillo, ó la mano para que se la corte el verdugo etc.; porque la dicha cooperacion es precisa para la ejecucion de la sentencia. S. Tom. 2. 2. *q.* 69. *art.* 4. *ad* 2.

Ademas de lo dicho, tampoco estará el reo regularmente obligado, á no ser mandado lo haga, á pagar la multa, ó salir al destierro, porque la ejecucion de estas penas es propia del juez ó de sus ministros. Tampoco lo estará á pagar la pena impuesta contra él en la ley, si negó en juicio la verdad,

bien que habiendo daño de tercero está obligado á resarcirlo; porque no está el reo obligado *ex officio* á manifestar la verdad, sino *ex justicia legali*, de cuya fraccion no nace obligacion de restituir, si no la hubiere al mismo tiempo de la conmutativa.

P. ¿Está obligado el juez á aplicar al reo las penas impuestas por las leyes? *R.* Si el juez fuere príncipe supremo, podrá, ostentando su clemencia ó nobleza, remitirlas ó moderarlas, y lo mismo habiendo otras causas razonables para ello; bien que debe cuidar que por su nímia indulgencia no se hagan mas audaces los malos. Si el juez es inferior, no puede disminuir y menos aumentar las penas impuestas en las leyes, porque no es dueño, sino custodio de ellas; y asi pecará gravemente si disminuye notablemente las penas impuestas por las leyes; y si las aumenta con notable perjuicio del reo, tambien estará obligado á la restitucion. Por la misma razon que no puede variar en las penas impuestas por las leyes, tampoco puede, dada una vez la sentencia y promulgada, revocarla ni aun interpretarla autoritativamente, porque ya acabó su oficio y pasó el asunto á cosa juzgada.

P. ¿El juez que sin causa dejó de aplicar las penas impuestas por la ley, queda obligado á la restitucion? *R.* No; porque la pena aunque sea pecuniaria, no se debe al fisco ó á otro antes de la sentencia del juez, y suponemos que no hubo dicha sentencia, aunque obrase injustamente el juez en no darla.

PUNTO V.

De la ley fundada en presuncion.

P. ¿De cuántas maneras es la presuncion? *R.* De dos, es á saber: *præsumptio periculi*, y *præsumptio facti.* La primera es, la que supone peligro, daño ó fraude, y en esta suposicion pasa á precaverlos. La segunda es, la que juzga y determina que la cosa es asi en este caso ú otros, moviéndose por esta suposicion á determinar esto ó aquello. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 60. *art.* 4. *ad* 3, de cuya doctrina se colige esta diferencia de presunciones.

P. ¿Las leyes ó preceptos fundados en presuncion, obligan en conciencia? *R.* Las leyes ó preceptos fundados en presuncion *facti* no obligan en conciencia, si es falsa, á no seguirse escándalo de no cumplirlas. La razon es, porque toda ley justa solo intenta obligar cuando se funda en verdad, y esta falta siendo la presuncion *facti* falsa.

Argúyese contra esta resolucion. Hay muchas leyes fundadas en presuncion, que obligan aunque esta sea falsa, como se ve en el matrimonio clandestino, que siempre es nulo, aun cuando se haya hecho sin falacias ni engaños, que es en lo que se funda la ley que lo anula. Lo mismo sucede en la profesion religiosa, si es antes de los diez y seis años, la cual es nula, aun cuando el que la hace tenga suficiente discrecion para hacerla válida, no obstante de fundarse la ley que la irrita en la suposicion de carecer de ella. Esto mismo pudiera hacerse ver en otras varias leyes fundadas en presuncion; luego nuestra resolucion no es cierta.

R. Las leyes citadas y otras de su clase se fundan en presuncion *periculi* y no *facti;* porque juzgando prudentemente el legislador que siempre lo hay en tales casos, atiende á evitarlo por medio de las leyes, aun cuando conozca que en algun otro caso pueda faltar el peligro ó daño que se recela, pues esto es *per accidens.* Por lo mismo, siempre obliga la ley, aun cuando de facto no lo haya, porque en ella se miran las cosas segun lo que tienen por su naturaleza comunmente, y no á lo que les conviene *per accidens;* lo contrario sucede en las que se fundan en presuncion *facti*, las que miran las cosas particulares.

PUNTO VI.

De la ley irritante.

P. ¿Se dan leyes irritantes? *R.* Se dan; porque no esceden la potestad del legislador humano, y *aliàs* pueden ser convenientes al bien comun. *P.* ¿De cuántas maneras es la ley irritante? *R.* Se da ley irritante *ipso facto*, como la que irrita la profesion religiosa hecha antes de los diez y seis años, y ley que solo irrita el acto hecho para despues de la sentencia del Juez, y asi son irritos ó irritables muchos contratos. Ademas de esto, la irritacion puede ser *implícita* y *esplícita.* Esta se da cuando espresamente se declara el acto por nulo; y aquella cuando se designa alguna solemnidad ó condicion como forma del contrato. Puede tambien la ley irritante ser *penal* y *purè irritativa.* Será lo primero, cuando determina que el acto sea nulo en odio del que lo hace, como en la colacion simoniaca de un beneficio. Será lo segundo, cuando irrita el contrato sin pena alguna, como la que irrita los testamentos no solemnes. Toda ley irritante es odiosa, y asi ha de entenderse *strictè*, porque *odia sunt restringenda.*

P. ¿Toda ley prohibente, es tambien irritante? *R.* No. Es comun opinion. Por eso se dice en el cap. *Ad Apostolicam... de regul. Multa fieri prohibentur, quæ tamen facta tenent.* El matrimonio celebrado por quien tiene voto de castidad es ilícito, mas no es nulo; y asi en otros muchos casos. Segun esto, cuando el legislador quiere irritar algun acto, añade alguna cláusula irritante á su prohibicion, como á cada paso se ve en el derecho canónico y civil. Esto supuesto

P. ¿Cuándo conoceremos que una ley es irritante? *R.* Cuando en la ley se asigna tal solemnidad como forma, se ha de entender siempre de forma sustancial, sin la cual queda irritado el acto; porque ninguna cosa puede subsistir faltándole su forma sustancial. Lo mismo se ha de decir cuando la ley concede al delegado para algun acto la facultad que no tenia, prescribiéndole para su uso tal solemnidad ó condicion; ó cuando el que prescribe la forma quita la facultad para poder obrar en otra manera al que *aliàs* no la tenia. En estos dos casos serán nulos é irritos los actos que se hicieren de otro modo que el que prescribió el que le concede la facultad.

Pero si en el derecho se reputa por forma accidental la solemnidad ó condicion prescrita, se ha de entender asignada del mismo modo que está en él; y asi aunque falte, será el acto válido, como sucede en el matrimonio celebrado por procu-

rador, sin preceder las proclamas, cuya condicion se reputa en el derecho por accidental. Cuando la irritacion antecede ó acompaña al acto y no es penal, luego logra su efecto; como acontece en el matrimonio propiamente clandestino, en el testamento sin solemnidad, y en otros muchos. Si fuere penal, esto es, en pena de la trasgresion ó en odio del trasgresor, tambien queda *ipso facto* nulo, si despues no es capaz de rescindirse, como el matrimonio y la profesion religiosa. Pero si fuere rescindible mediante la autoridad del juez, como el contrato de compra y venta y otros, aunque se haga contra la forma prescrita por la ley, no queda irritado antes de la sentencia del juez. Lo mismo sucede cuando la irritacion de la ley es despues de hecho el acto; v. gr. si se irritasen los contratos celebrados sin haber pagado la alcabala.

P. ¿La omision de la condicion ó solemnidad que requiere la ley, irrita el acto en uno y otro fuero? *R.* Sí; porque las tales leyes no se fundan en presuncion *facti*, sino en presuncion *periculi*, la que siempre hay; y asi obligan en uno y otro fuero. Por este motivo es nulo el testamento hecho sin la debida solemnidad, y no obliga en fuero alguno; y lo mismo decimos de otros muchos actos. Y se debe advertir, que la omision de la forma sustancial no admite parvidad de materia, por cuya causa es nula la profesion religiosa antes de los diez y seis años cumplidos, aunque falte muy poco tiempo.

La ley que establece penas contra sus trasgresores, con intencion de castigar el ánimo, comprende en ellas á los que la quebrantan, aun cuando el acto sea nulo; como sucede en aquel que sin dispensa contrae matrimonio con consanguínea, que hace nulo el matrimonio, y no obstante incurre en la pena de escomunion. Mas si la ley irritante no intenta castigar el ánimo ó temeridad, no se incurrirán sus penas siendo nulo el acto; porque deben entenderse del que es verdaderamente tal, y el nulo no lo es.

PUNTO VII.

De la ley dudosa.

Pueden ocurrir muchas dificultades ó dudas acerca de las leyes particulares; pero porque estas pertenecen á sus propios tratados, solamente hablaremos en este punto de las dudas generales en órden á las leyes. Y aun supuesto lo que ya dijimos tratando de la conciencia dudosa, lo haremos brevemente.

P. ¿De cuántas maneras puede ser la duda respecto de las leyes? *R.* De las cinco siguientes: 1.ª *Ex parte legis;* como cuando se duda si está impuesta ó promulgada. 2.ª *Ex parte rei præceptæ;* como cuando hay certeza de la ley, y se duda si la cosa mandada es justa ó no. 3.ª *Ex parte legislatoris;* v. gr. dudar de su eleccion ó de su potestad. 4.ª *Ex parte adimpletionis;* v. gr. dudar si cumplió ó no la ley justa. 5.ª *Ex parte inceptionis;* dudando de si llegó el tiempo de empezar su obligacion. Lo mismo puede dudarse *ex parte cessationis*, esto es, si ya cesó su obligacion. Esto supuesto

P. ¿Obliga la ley dudosa? *R.* Obliga en cualquiera de las maneras dichas que sea la duda; porque siempre la posesion está de parte de la

ley, y en todos rige la regla del derecho: *In dubiis tutior pars est eligenda.* Y asi, ya recaiga la duda acerca de la existencia ó promulgacion de la ley; ó sobre si la cosa mandada es justa ó no; ó sobre si el que la impuso tiene autoridad para ello; ó sobre si se cumplió ó dejó de cumplir; ó finalmente, acerca de su incepcion ó cesacion, siempre obliga, porque siempre es *tutior* cumplirla que dejarla de cumplir. Con esto no nos detenemos en individuar cosas sobre cada una de las dudas mencionadas, asi por no confundir las materias, como porque supuesta esta resolucion general, es fácil hacerlo en las cosas particulares.

PUNTO VIII.

De cuándo el peligro de grave daño ó de muerte escusa de la ley.

Para la resolucion de lo que hemos de tratar en este punto, se ha de tener presente lo que en el tratado primero dijimos acerca del miedo grave, por haber la misma dificultad respecto del miedo que del peligro de grave daño. Esto supuesto

P. ¿Escusa de la obligacion de la ley el peligro de grave daño ó de muerte? *R.* 1. Regularmente no obligan las leyes humanas, ya sean canónicas ya civiles, con peligro de muerte ó grave daño. La razon es, porque el conservar la vida, fama ú otros bienes importantes, es de derecho natural, contra el cual no puede prevalecer ninguna ley humana positiva; y de consiguiente no se puede mandar por ella lo que vaya contra estos bienes, sin urgentísima causa, que rara vez se verificará.

R. 2. Algunas veces podrán obligar las leyes humanas, aun con peligro de muerte ó grave daño, es á saber: cuando su observancia es conveniente al bien comun. La razon es, porque el legislador puede mandar lo que es conveniente á la conservacion de la república; y algunas veces es necesario para ella el que alguno se esponga á peligro de muerte ó grave daño; como los soldados estan obligados á obedecer á su gefe cuando les manda esponerse á los peligros de una batalla y á los contínuos riesgos de un cerco; porque esto es necesario para el bien de la patria. Asi tambien en otros muchos casos que pudieran proponerse. Es asimismo lícito esponerse uno á peligro de muerte por motivo de caridad ó de otra virtud; por lo que es lícito visitar á los apestados para su consuelo; asistirlos en su enfermedad; administrarles los sacramentos, aun sin intervenir mandato del superior, ni tener por su oficio obligacion de hacerlo. Lo mismo decimos de otros casos semejantes que deberán siempre entenderse, cuando el sugeto no sea muy necesario al bien comun, y lo haga por motivo de virtud.

R. 3. Las leyes divinas y naturales unas veces obligan con el dicho peligro y otras no. Si prohiben lo que es malo *ab intrinseco*, como el no mentir, no fornicar, no hurtar, etc. obligarán en conciencia, aun con peligro de la vida. Lo mismo debe entenderse si la trasgresion de las leyes divinas ó humanas ha de ser en desprecio ó mofa de la religion, ó de otra virtud; v. gr. si á uno le mandasen comer carnes en

viernes, ó no ayunar en un dia de precepto en desprecio de los preceptos de la Iglesia, estaria obligado á ayunar, aunque le amenazasen de muerte. Por esta causa se celebra la fortaleza de Eleázaro, que quiso mas padecer una muerte gloriosa que comer de las carnes prohibidas por la ley; y lo mismo la constancia de los siete Macabeos, cuando para evitar el desprecio de la religion, dieron gustosos sus vidas entre los mas crueles tormentos.

Si las leyes naturales y divinas prohiben lo que no es malo *ab intrinseco*, no siempre obligan con tanto detrimento, como se vió en David, quien hallándose en estrema necesidad comió de los panes de la proposicion, cuyo uso estaba prohibido á los legos; hecho aprobado por Jesucristo cuando con este ejemplo defendió la inocencia de sus discípulos de la calumnia de los judíos que los acusaban de que contra el precepto divino de observar el sábado, desgranaban las espigas para comer. *Matt.* 12.

La regla general es, para conocer cuando las leyes obligarán ó no con peligro de muerte, ó de otro grave daño, que cuando lo que se manda por ellas fuere *hìc et nunc*, mas útil al bien comun ó á la Iglesia, segun el juicio de hombres prudentes, que la conservacion de la vida del particular, obligarán ellas, aun con detrimento de la propia vida; y no siendo asi no obligarán con su detrimento. Lo mismo se ha de decir en su proporcion de otros bienes.

Argúyese contra nuestra primera resolucion. Toda ley obligatoria se ordena al bien comun, como consta por su definicion; luego todas obligarán con peligro de grave daño, y aunque sea con el de perder la vida. *R.* Aunque toda ley justa mire al bien comun, no siempre es precisa su observancia para su conservacion en los casos particulares, ni el esponer la vida ó sufrir otro grave daño es necesario siempre para evitar su detrimento, como se ve claro en los ayunos, abstinencias y otros preceptos, que segun comun opinion no obligan con grave perjuicio de hacienda, fama, honra ó vida.

Argúyese lo segundo. La ley de la clausura obliga á las religiosas, aun con peligro de su salud y vida, pues no pueden salir de ella aun para curarse de una gravísima dolencia. Lo mismo se advierte en la ley que obliga á los Cartujos á no comer carnes; de las que no pueden usar aun cuando su uso fuera necesario para conservar la vida; luego ect.

R. Las leyes propuestas y otras de igual clase que se quieran proponer, si obligan con tanto detrimento, es porque su observancia se considera muy conducente al bien comun á que se ordenan. Asi sucede en la de la clausura de las monjas, que tanto conduce para conservar su honestidad y decoro. Lo mismo decimos de la abstinencia de carnes en los regulares de la Cartuja, por la misma razon de convenir asi su inviolable observancia á la mas alta recomendacion de una religion tan austera y penitente. Bien que si el Cartujo no tuviese otra comida que la de carne para mantener la vida, deberia usar de ella, porque de no hacerlo concurriria positivamente á quitársela, lo que en ningun caso es lícito.

PUNTO IX.

De los actos necesarios para cumplimiento de la ley.

P. ¿Qué actos son necesarios para satisfacer á la ley? *R.* Se requiere y basta la posicion de la cosa mandada por ella, haciéndose voluntariamente; porque con esto solo se verifica la intencion y voluntad de poner libremente lo que se ordena en ella. Esto es absolutamente necesario, porque el cumplimiento de la ley debe consistir en acto humano, y este no puede serlo sin la intencion de obrar ó de omitir la cosa mandada ó prohibida. De aqui se infiere, que el que forzado totalmente pone el acto prescrito por la ley, no cumplirá con lo que ella manda, como si uno fuese violentamente detenido para que asistiese á la Misa. Este, pues, aunque materialmente asista á ella, no cumplirá con el precepto de oirla.

P. ¿Cumple con el precepto el que movido de miedo grave pone la cosa mandada? *R.* Cumple; porque el miedo grave no priva de la libertad ni voluntad. Y asi cumplen con el precepto de oir Misa los muchachos que asisten á ella por miedo del castigo. Es verdad que si alguno estuviese en ánimo de no cumplir con la ley, á no amenazarle con el castigo, pecaria gravemente por su mala voluntad de no hacer lo que ella le ordena.

P. ¿Se pueden cumplir con un mismo acto muchas leyes? *R.* Si las leyes son en materia de justicia, se requieren diversos actos para satisfacer deudas diversas, ya sean diversos *entitativè*, ó ya lo sean *virtualitèr*; v. gr., el que debiese á Pedro cien reales por contrato y otros ciento por hurto, estaria obligado á pagarle doscientos, fuese con distintos actos, ó con uno que equivaliese virtualmente á ellos. Si los preceptos no son en materia de justicia y recaen sobre una misma materia, pueden cumplirse con un solo acto; como el que con una sola Misa satisface á la obligacion del domingo y de otro dia de fiesta si se junta con él; y con un solo ayuno y abstinencia satisface á los preceptos de la cuaresma y de las cuatro témporas. Lo mismo en otros preceptos de esta clase.

Lo contrario debe decirse cuando el precepto superveniente procede de diverso motivo; como si al voto de ayunar se añade la obligacion de hacerlo por penitencia sacramental; porque en tal caso los mandantes regularmente exigen diversos actos para el cumplimiento de diversos preceptos. En caso de duda de la intencion del precipiente, si no se le puede preguntar, se ha de elegir lo mas seguro, que es multiplicar los actos; porque *in dubiis tutior pars est eligenda.*

P. ¿Se puede á un mismo tiempo satisfacer á diversos preceptos? *R.* O son compatibles ó no. Si lo primero, se puede, v. gr., rezar á un tiempo las horas canónicas y oir Misa, ó cumplir la penitencia impuesta por el confesor; porque la atencion á cumplir la penitencia ó á rezar las horas canónicas, no impide la necesaria para oir Misa. Si lo segundo, no se podrán á un mismo tiempo cumplir. Por esta causa no se puede en uno mismo oir Misa y confesar, porque lo uno impide la debida atencion para lo otro.

El que por diversos títulos está obligado á una cosa, como á oir Misa por voto, penitencia y por ser dia festivo, y la oye sin atender en particular á alguna de estas obligaciones, debe hacerse juicio es su voluntad satisfacer á la mas urgente, que en el caso dicho es el precepto de la Iglesia. Cuando á un tiempo concurren dos preceptos que no se pueden observar, se deberá cumplir el mas superior. El que no pueda cumplir con todo el precepto, está obligado á la parte, siendo la materia divisible.

PUNTO X.

De la intencion necesaria para cumplir con la ley.

P. ¿Para cumplir con la ley, se requiere intencion de observarla? *R.* No; porque esta intencion es acto de obediencia formal, el cual aunque sea muy bueno y se deba aconsejar, no lo manda el legislador. Mas si el superior mandase algun fin estrínseco, v. gr., ayunar para alcanzar de Dios lluvia, ó por otra necesidad, deberia el súbdito conformarse con el fin é intencion del precipiente; porque en ese caso el fin es parte de la cosa mandada. Pero regularmente bastará poner libremente la cosa mandada para cumplir con el precepto. Asi S. Tom. 1. 2. *q.* 100. *art.* 9 y 10.

P. ¿Si uno oye Misa luego por la mañana sin acordarse por entonces era dia de precepto, ó con ánimo de no cumplirlo por entonces, estará despues obligado á oir otra? *R.* No está obligado, sino que será bastante mude de ánimo queriendo cumplir con la ya oida; porque puso ya, como se supone, libremente la cosa mandada. Esta sentencia es la mas comun y probable.

Argúyese contra ella. Si uno debiese á Pedro cien reales, y le diese liberalmente igual cantidad, no cumpliria con la obligacion de justicia si no le pagaba lo que por esta le debia; luego etc. *R.* Negando la consecuencia. La disparidad de uno y otro caso consiste en que para cumplir las obligaciones de justicia se requiere intencion de satisfacer la deuda, lo que es privativo suyo, y no comun á otros preceptos.

P. ¿Por el acto bueno de sí, pero viciado por algun mal fin, se pueden cumplir algunas leyes aunque sean divinas naturales? *R.* Sí. Vése esto en los preceptos de la correccion fraterna y limosna, sin contar otros semejantes, en los que una vez que se ponga la cosa mandada, queda el precepto cumplido, aunque el acto se vicie con algun fin pravo, v. gr., por vanagloria.

Para entender mejor la verdad de esta resolucion, conviene notar, que el fin de la ley es de dos maneras, es á saber: *intrínseco* y *estrínseco.* El fin intrínseco es propio de aquella virtud, por cuyo motivo se manda la cosa, como en el ayuno lo es la templanza. El estrínseco es otro cualquiera distinto que se proponga el legislador, como en el mismo del ayuno puede serlo la elevacion de la mente á Dios, ó el aplacar su ira, como lo intentaron con el suyo los ninivitas. Aquel, pues, que pone libremente la cosa mandada por la ley ó precepto, cumple con la intrínseca intencion y fin de la ley ó precepto, y esto basta para desempeñar su obligacion, aunque *aliàs* por ser vicioso el acto no se consiga

el fin estrínseco, que no cae bajo la ley; pues de él dice el axioma: *Finis legis non cadit sub lege.*

P. ¿Pecará contra la ley el que libremente pone algun impedimento para cumplirla, ó puesto no lo quita pudiendo hacerlo cómodamente y sin grave daño? *R.* Pecará; porque cuando el legislador manda alguna cosa como fin, manda al mismo tiempo poner todos los medios que sean necesarios para su consecucion; y siéndolo el no poner impedimento al cumplimiento de la ley, ó quitarlo una vez puesto, si se puede cómodamente y sin especial detrimento, será reo contra la ley el que no lo haga. De esta doctrina se puede deducir la resolucion de muchos casos, que no individuamos por evitar prolijidad.

CAPITULO IV.

Del sugeto, y de la materia de la ley humana.

—

Teniendo ya noticia de la esencia de la ley, de la potestad legislativa y de la obligacion que impone, síguese tratar del sugeto y de la materia en quienes obra.

PUNTO I.

Del sugeto de la ley humana.

P. ¿Está el príncipe obligado á sus leyes? *R.* Suponiendo primero tres cosas. La primera, que en la ley se da fuerza *coactiva* que mira á la pena, y *directiva* que mira á la culpa. La segunda, que la materia de la ley unas veces es comun á súbditos y prelados, y otras solo propia de aquellos. La tercera, que el príncipe puede ser supremo con autoridad monárquica, y de él procede la dificultad; porque si se trata de los legisladores, cuyas leyes no tienen fuerza sin el asenso de los próceres ó de la comunidad, no hay duda quedan sujetos á ellas como los demas súbditos, aun en cuanto á la fuerza *coactiva.* Esto supuesto

R. El príncipe supremo queda obligado á sus leyes *quoad vim directivam*, no *quoad vim coactivam*, cuando tambien á él le conviene la materia de ellas. Asi se lo dijo San Ambrosio al emperador Valentiniano, *lib.* 5. *Epist.* 3. por estas palabras: *Quodcumque præcepisti aliis, præcepisti etiam tibi: leges enim Imperator fert, quas primus ipse custodiat.* Lo mismo dice S. Tom. 1. 2. *q.* 96. *art.* 5. *ad* 3, donde despues de probar esta verdad con la autoridad del Evangelio y del derecho canónico, concluye diciendo: *Undè quantum ad Dei judicium, princeps non est solutus à lege, quantum ad vim directivam ejus.*

La razon convence esta misma verdad; porque el príncipe está obligado por derecho natural á conformarse con lo restante de la multitud, para que se verifique la debida armonía entre la cabeza y los demas miembros del cuerpo civil; atendiendo ademas á enseñar al pueblo con su ejemplo lo mismo que dice con sus palabras. Quedará, pues, obligado á sus leyes del modo dicho cuando su materia no le desdice. En cuanto á su fuerza coactiva no queda el príncipe ligado con ellas; porque como advierte Santo Tomas en el mismo lugar: *Nemo potest cogere se ipsum.*

P. ¿Quiénes quedan obligados á

las leyes del Papa siendo su materia espiritual? *R.* Todos los cristianos, aunque sean hereges, una vez que por el bautismo entraron en la Iglesia. Infiérese de aqui serán nulos los matrimonios de estos si entre ellos hubiere algun impedimento dirimente, aunque solo lo sea por derecho eclesiástico. Por la razon contraria no estan sujetos á dichas leyes los judíos, sarracenos y demas paganos, como ni tampoco los catecúmenos, segun consta del *cap. Gaudemus... de divort.* y se colige de San Pablo, 1. *ad Cor.* 5, donde dice: *Quid enim mihi de iis qui foris sunt judicare?* Si los dichos estuvieren sujetos al dominio temporal de la Iglesia, deberán entonces obedecer á las leyes del príncipe eclesiástico, como lo estarian á las de otra cualquiera potestad suprema secular en cuyo territorio morasen.

PUNTO II.

De la exencion de los regulares en órden á las leyes sinodales.

P. ¿Los regulares exentos estan obligados á observar las leyes y estatutos sinodales ó provinciales? *R.* 1. Lo estan en los casos espresos en el derecho, como lo determina el Tridentino, *sess.* 25. *de Regular. cap.* 1, lo esten en cuanto á la observancia de las fiestas que mandare el Obispo en su diócesis, y en cuanto á publicar en sus Iglesias, si asi lo ordenare el prelado ordinario, las censuras y entredichos que deberán observar.

R. 2. Fuera de los casos espresados en el derecho, no estan obligados los regulares exentos á los demas estatutos ó leyes sinodales ó provinciales. Consta del cap. 1. *de Privileg. in* 6, donde se dice, que dichos regulares no tienen obligacion de obedecer á los Obispos, *salvis casibus aliis in quibus jurisdictioni Episcoporum subesse, canonica præcipiunt statuta.* La razon tambien persuade esto mismo; porque los regulares estan exentos de la jurisdiccion episcopal, y solo se sujetan inmediatamente á la del sumo Pontífice y á la de sus prelados regulares; y las leyes solo obligan á los súbditos de quien las impone.

Tambien convence esto mismo la disposicion del Concilio Tridentino arriba citada; porque en el mismo mandar que los regulares esten sujetos á los Obispos ó á sus leyes en aquellas determinadas materias dichas, juzga no lo estan generalmente en cuanto á todas; pues á estarlo fuera escusado individuarlas, como es claro. Y á la verdad, ¿para qué fin debia prevenirse á los regulares su sujecion en aquellos casos á la disposicion de los Ordinarios, cuando ellos estuviesen sujetos igualmente á otras leyes ó estatutos no espresados en el derecho, pues á estarlo universalmente era escusada aquella disposicion particular, como parece indubitable?

Arg. contra esta resolucion. Los regulares exentos son parte de la comunidad diocesana; luego á lo menos por este principio de derecho natural, segun el cual las partes han de conformarse con el todo, estarán obligados los regulares á la observancia de las leyes y estatutos sinodales. *R.* Las partes eterogéneas de un cuerpo, cuales son los individuos de una diócesis, no piden total conformidad en sus actos, *aliàs* no se distinguirian de las homogé-

neas. Una ciudad ú obispado es un cuerpo eterogéneo, que consta de partes diferentes en la condicion y oficios, como son los de los regulares, seculares, nobles y plebeyos; y asi no hay deformidad alguna en que unos se gobiernen por unas leyes y otros por otras, antes bien conduce á su hermosura.

No obstante esto, deben los regulares tener muy presente la prevencion que hizo el Apóstol á su discípulo Tito: *In omnibus te ipsum præbe exemplum bonorum operum;* para no hacer ostentacion de sus privilegios, procurando portarse siempre en su uso con la mayor moderacion, en especialidad con los señores Obispos y demas Ordinarios, á quienes han de profesar toda veneracion y respeto, entendiendo, que una cosa es no estar obligados á sus leyes y mandatos en fuerza de una estrecha obligacion, y otra distinta no estarlo por razon de decencia natural. Véase á Benedicto XIV, *Synod. Diœces. lib.* 13. *cap.* 4. *num.* 6.

PUNTO III.

De los clérigos en órden á las leyes civiles.

P. ¿Están los clérigos obligados á observar las leyes civiles? Antes de responder á esta pregunta, suponemos lo primero, que por derecho divino estan exentos los clérigos de la potestad secular en aquellas cosas que son puramente espirituales y eclesiásticas. Lo segundo, que los eclesiásticos gozan del privilegio del foro, que se funda y consiste en estas cuatro cosas, es á saber: 1.ª *Quoad loca*, en cuanto sus Iglesias gozan de inmunidad para no poder ser perturbadas por las justicias seculares. 2.ª *Quoad personas*, para no ser las de los clérigos castigadas sino por juez eclesiástico, aunque delincan contra las leyes civiles. 3.ª *Quoad bona temporalia*, sean bienes patrimoniales ó eclesiásticos, los que estan libres de los tributos y cargas civiles. 4.ª *Quoad causas et controversias*, por las cuales los clérigos no pueden ser llevados á tribunal secular.

Aunque algunos se persuaden que estos amplísimos privilegios competen á los eclesiásticos por derecho divino, como dimanados inmediamente de Dios, es mas verdadera la opinion de los que afirman, que solo los gozan por liberalidad de los príncipes cristianos, aunque fundada en una equidad natural, como lo advierte S. Tomas sobre las palabras del Apóstol á los romanos: *Ideo tributa præstatis*, donde dice: *ab hoc tamen debito liberi sunt clerici ex privilegio principum, quod quidem æquitatem naturalem habet.* Al presente por nombre de clérigos se entienden tambien los religiosos. Véase lo que decimos en el tom. 2. trat. 30. cap. 2. punt. 5. acerca del orígen y estension de estas inmunidades y su inteligencia. Esto puesto

R. 1. Los clérigos estan obligados *quoad vim directivam*, á observar aquellas leyes que son compatibles con su estado y no se oponen á su inmunidad. Esta opinion es comun entre los autores, que solo varían en asignar el orígen de esta obligacion, y en proponer la razon de ella. La que nos parece mas congruente es la que se sigue. Las leyes civiles que no repugnan al es-

tado eclesiástico, no se oponen á su inmunidad, ó á la de la Iglesia, las abrazan los sagrados Cánones y la Iglesia misma las aprueba; luego quiere que obliguen á los clérigos. Que dichas leyes sean aprobadas por los sagrados Cánones y por la Iglesia, se deduce del *cap.* 1. *De novi. oper. nunt.* donde se dice: *Sicut leges non dedignantur sacros Canones imitari, ita sacrorum statuta Canonum, principum constitutionibus adjuvantur.*

Debemos, con todo, prevenir, que lo dicho solamente ha de entenderse de aquellas leyes civiles que hablan en comun, sin distincion entre clérigos y legos; porque si determinadamente disponen solamente de las cosas de aquellos, en este caso no las aprueba la Iglesia, y asi no les obligarán. Lo mismo ha de decirse, por la misma razon, de las leyes municipales de los pueblos, á no estar en contrario la costumbre.

Síguese de aqui, que pecará gravemente el clérigo que obrare contra las leyes civiles arriba dichas; y que si recibió mas de lo tasado en ellas, quedará obligado á la restitucion, como si vendió los frutos á mas de la tasa ó precio legal. Tambien deberá observar las leyes que prescriben la forma de los edificios, solemnidad de los testamentos y otras de esta clase, que no se oponen á su estado ni á su inmunidad.

R. 2. *Quoad vim coactivam* no estan los eclesiásticos obligados á las leyes civiles, sino que siendo delincuentes han de ser castigados, no por los jueces seculares, sino por los eclesiásticos, conforme á lo que se dice en el lugar citado.

PUNTO IV.

En qué manera están los muchachos y amentes obligados á las leyes humanas.

P. ¿A qué leyes estan obligados los muchachos y amentes? *R.* 1. Ninguno deja de estar comprendido en las leyes naturales y divinas; pues estas obligan á todos sin alguna distincion. Y asi por este capítulo nadie está exento de su observancia, bien que no pecará el que obre contra ellas, si careciere de suficiente advertencia, ó se hallare con ignorancia invencible de su obligacion, ó si en los amentes fuere tal la demencia que los prive absolutamente del uso de la razon. Pero pecarán gravemente los que en cualquiera manera los induzcan á quebrantarlas; como á jurar falso, blasfemar, maldecir, etc.

Por el contrario, no será culpa inducirlos á obrar contra las leyes, cuando estas no les obligaren; v. gr. si les persuaden á que no ayunen ó á que coman carne en viernes, ú á otras cosas que no sean *ab intrinseco* malas; pues estando exentos de la ley no concurren con la persuasion á obra que les esté prohibida.

R. 2. Los muchachos luego que llegan al uso de la razon, estan obligados á las leyes eclesiásticas, y asi pecarán gravemente si las quebrantan, como si no oyen Misa en los dias de fiesta, si comen carne en viernes, etc. La razon es, porque en llegando el hombre al uso de la razon, es capaz de obligacion humana, asi como lo es de la divina natural. Dicha obligacion ha de entenderse solamente *quoad vim di-*

rectivam, porque en cuanto á la *coactiva* ó *pena* no quiere obligarlos la Iglesia en tan tierna edad. Y asi no incurrirán en las censuras impuestas por esta contra sus trasgresores, á no espresarse, como se espresa en la escomunion del Cánon, y violacion de la clausura de las monjas.

R. ¿Estan obligados á las leyes los amentes? *R.* Con distincion; porque ó son perpetuamente amentes ó solo *ad tempus*. Si lo primero, estan para siempre exentos de su observancia, ó ya sea por no incluidos en ellas como quieren unos, ó ya por su disposicion como opinan otros, que para el asunto todo es uno. Véase lo arriba dicho sobre los que no han llegado al uso de la razon; pues la razon es la misma respecto de los amentes perpetuos.

Si la amencia solo fuere *ad tempus*, estarán obligados á las leyes en aquel en que gozaren de perfecto uso de razon con que puedan entender la obligacion que ellas imponen. Esto mismo se entiende en órden á los amentes parciales, los cuales estarán obligados á las leyes en cuyas materias no padezcan amencia.

PUNTO V.

De las leyes á que estan obligados los vagos, peregrinos y moradores.

P. ¿Que se entiende por vagos, peregrinos y moradores? *R.* Vagos son los que no tienen domicilio en parte alguna: peregrinos los que salen de su propio lugar con ánimo de regresar á su propio domicilio; y moradores los que teniendo éste en un pueblo, moran *ad tempus* en otro distinto, como los estudiantes en la universidad.

P. ¿Los vagos estan obligados á las leyes del territorio por donde transitan? *R.* Lo estan; porque no teniendo en parte alguna domicilio seguro, *ibi sortiuntur forum, ubi res periuntur*. De lo contrario, estarian libres de toda ley. Lo mismo decimos de los peregrinos y moradores que llegan á un pueblo con ánimo de perpetuarse en él; porque desde luego se reputan por vecinos suyos, y dejan de serlo de aquel donde salieron. Tambien ha de estenderse esta misma obligacion á los que llegan á un pueblo con ánimo de permanecer en él la mayor parte del año, como sucede en los estudiantes y comerciantes que asi lo hacen para sus estudios y negociaciones; pues todos los dichos adquieren alli *quasi domicilium, sorciunturque forum, et Parochiam.*

Infiérese de lo dicho, que los espresados estan obligados á las leyes locales acerca de los contratos, á las que los pueblos tengan establecidas en su favor ó para su buen gobierno, como de no llevar armas de noche, no estraer tales géneros, y otras á este tenor. Lo mismo decimos en cuanto á pagar los tributos y gabelas, si hubiere alli impuestas algunas sobre las compras y ventas etc.

P. ¿Los moradores y peregrinos que llegan á algun pueblo ó transitan por él, estan obligados á sus leyes cuando solo se detienen en él por poco tiempo, v. gr. por un dia ó dos? *R.* Lo estan. Esta resolucion se prueba lo primero con la autoridad de S. Ambrosio, citado de San Agustin, *Epist.* 118, segun se refiere, *cap. Illa... dist.* 20. cuyas son estas palabras: *Cum Romam venio, sabbatum jejuno, cum Mediolani*

sum, non jejuno: sic et tu ad quamcumque Ecclesiam veneris, ejus morem serva, si cuiquam non vis esse scandalo, neque quemquam tibi. De aqui nació, segun la glosa, aquel versecillo: *Dum fueris Romæ, Romano vivito more. Cum fueris alibi, vivito sicut ibi.*

Pruébase lo segundo con razon, porque las leyes recaen inmediatamente sobre los lugares y territorios, y mediatamente sobre las personas que se hallan en ellos; y por consiguiente, una vez que los peregrinos y moradores existan en ellos, quedan ligados con ellas, como tambien obligados á las penas impuestas contra sus trasgresores.

Arg. contra esta resolucion. Los Sacerdotes de la Iglesia griega que transitan por la latina pueden y aun deben celebrar segun el rito de su propia Iglesia, y lo mismo decimos de los de la latina si transitan por la griega. De donde se infiere, que no estan obligados á las leyes de la Iglesia por donde pasan. *R.* El Concilio Florentino, atendiendo á que se conservase mejor la paz y union entre ambas Iglesias, indultó, y aun mandó, que los Sacerdotes de cada una celebrasen segun el rito de la propia. Lo que no es general á toda ley; y asi de este argumento nada se convence contra nuestra resolucion.

De ella se infiere, que los peregrinos y moradores no estan obligados cuando transitan por algun pueblo en que haya obligacion de oir Misa, de paso para otro en que no haya esta obligacion, á esperarse en él para oirla, y esto aun cuando se detengan en él para tomar alguna refaccion ó dar un pienso á la caballería, no siguiéndose de no hacerlo algun escándalo. Deberán, sí, oirla cuando hubieren pernoctado en el pueblo en que haya dicha obligacion al dia siguiente, pudiendo cómodamente detenerse para ello. Lo mismo ha de decirse si la obligacion se estendiese á todo el territorio por donde han de caminar hasta medio dia. Los preceptos negativos, como la abstinencia de carnes, siempre obligan; porque no tienen tiempo alguno determinado para su cumplimiento, sino que ligan *semper, et pro semper.*

P. ¿Los peregrinos y moradores quedan exentos de las leyes de su patria cuando estan ausentes de ella? *R.* Sí; como lo dice espresamente el derecho, *cap. Ut animarum... de constit. in* 6, donde el Papa Bonifacio VIII dice: *Statuto Episcopi, quo in omnes, qui furtum commiserunt excommunicationis sententia promulgatur, subditi ejus extra ejus Diœcesim existentes, minimè obligari noscuntur; cum extra territorium jus dicenti, non pareatur impune.* Y es la razon, porque como ya advertimos, las leyes recaen inmediatamente sobre los lugares, y *mediatè* sobre las personas que los habitan ó moran en ellos; y por consiguiente no obligarán á los que se hallan fuera del territorio que comprenden. Ni era razon que los peregrinos y moradores estuviesen juntamente obligados á las leyes de su patria y á las del territorio donde existen, á no ser que sean comunes al suyo y al ageno.

De esta regla general se esceptúan los dos casos siguientes: 1.º Si uno delinque en su patria por sí ó por medio de otro; ó si debiendo hacer alguna cosa en aquel territorio, falta á su obligacion. Por este

motivo deben los clérigos obedecer á su propio Obispo si les manda vengan á residir á su propia Iglesia, aun cuando se hallen en territorio de otro Prelado; y no lo ejecutando, incurrirán en las censuras que fulminare contra ellos. El segundo caso es por razon de la cosa, esto es, cuando ella se hallare situada dentro del propio territorio; como si uno en este tuviese una casa y mandase en él la ley no se enagene, ó que no se venda sino con ciertas condiciones, estaria obligado á conformarse con ella; porque por razon de la cosa debe sujetarse al foro de su pátria, aun estando ausente de ella.

P. ¿Si uno sale de su pátria donde es dia festivo, para otro pueblo donde no lo es, estará obligado á oir primero Misa? *R.* Lo está, por estar ya comprendido en el precepto. Entiéndese esto pudiendo hacerlo cómodamente; y en este sentido tambien lo estará el peregrino que hace noche en el pueblo donde al dia siguiente hay obligacion de oir Misa; bien que este no estará obligado á esperar la celebren por mucho tiempo; porque la ley municipal no obliga á detenerse en el territorio al pasagero, sino á que la cumpla, hallándose en él.

Si uno sale de su propio territorio en que hay obligacion de ayunar, para otro pueblo donde no hay tal obligacion, debe en primer lugar abstenerse de carnes, lo que es cierto en todos los autores. Ademas tenemos por mas probable, que no podrá almorzar, á no ser por razon del trabajo ú otra causa justa que lo escuse del ayuno, porque antes de salir está comprendido en su precepto. Pero si uno permaneciese en el lugar donde no obliga el ayuno hasta las tres ó cuatro de la tarde, podrá en él comer de carne, aunque en llegando al pueblo donde hay obligacion de ayunar, no puede ni cenar ni comer de carne. Por el contrario, si uno estuvo por la mañana en donde no habia dicha obligacion y lo demas del dia en donde la haya, deberá ayunar todo el dia, á no tener justa causa que lo escuse.

P. ¿Es lícito salir del propio territorio donde obliga el precepto, á otro en donde no obligue, con el ánimo de eximirse de él? *R.* No; porque *fraus nemini debet patrocinari.* Por esta causa el Papa Urbano VIII declaró en un Breve dirigido al Arzobispo de Colonia, ser nulo el matrimonio de aquellos que se trasfieren á territorio donde no está en su vigor el decreto del Tridentino anulativo del matrimonio clandestino, de los lugares en que está en su observancia, con el ánimo de casarse clandestinamente. Por esto dijo S. Tom. *in 4. dist.* 15. *q.* 1. *art.* 4. *quæstiunc.* 1. *ad* 1. *Legem violat, qui in fraudem legis aliquid facit.*

PUNTO VI.

De la materia de la ley humana.

P. ¿Cuál es la materia de la ley humana? *R.* Lo son todos los actos humanos que pueden mandarse ó prohibirse, en cuanto es necesario al bien comun. Puede la ley humana prohibir ó mandar aun aquellas cosas que no prohibe la ley natural ó la divina; como se ve en las condiciones que prescribe para el ma-

trimonio y otros contratos. Los actos heróicos no los puede mandar sino raras veces, ó en alguna suposicion, como manda la castidad perpétua á los que quieren recibir el Orden sacro.

P. ¿La ley humana puede mandar los actos de todas las virtudes, ó prohibir los de todos los vicios colectivamente? *R.* La ley humana no debe ser muy gravosa, como lo seria si mandase el ejercicio de todas las virtudes, ó prohibiese el de todos los vicios. Ni vale decir que la ley natural y divina prohibe colectivamente todos los vicios y manda todas las virtudes. Porque la ley divina, á diferencia de la humana, da fuerzas y auxilios para poner por obra lo que ordena; y asi la disparidad es conocida. Véase S. Tom. *ubi supr. art.* 4. *ad* 3.

P. ¿Pueden mandarse ó prohibirse los actos indiferentes? *R.* No estan *secundum se* sujetos á ley alguna, porque asi tomados no son humanos; pero *prout in individuo,* y en cuanto deliberados, pueden ser mandados, porque asi ya son humanos. Por esta causa, aunque el salir al campo sea una accion indiferente, pudiendo su prohibicion conducir al fin del legislador, podrá prohibirlo, y entonces será la trasgresion de su mandato grave ó leve culpa, segun que conduzca su observancia mas ó menos al fin pretendido por él.

P. ¿Puede el legislador humano mandar ó prohibir los actos puramente internos? Esta pregunta principalmente debe entenderse acerca del legislador eclesiástico, cuya potestad se ordena próximamente á fin mas elevado que la del civil. No obstante, lo que dijéremos del uno se deberá entender tambien del otro. Esto supuesto

R. No puede el legislador humano mandar ó prohibir los actos puramente internos, si se habla de una prohibicion directa. Es la resolucion de S. Tom. 1. 2. *q.* 100. *art.* 9. y en otros lugares. Pruébase con la razon del Santo. Solo de aquellas cosas puede el legislador humano establecer leyes de que pueda juzgar; y no pudiendo hacerlo en órden á los actos puramente internos, por serle del todo ocultos, síguese legítimamente que tampoco pueda mandarlos ni prohibirlos. Por esto se dice en el *cap. Tua nos... de Simonia: Nobis solum datum est de manifestis judicare.*

Argúyese contra esta doctrina. Lo primero, el superior eclesiástico recibe la potestad judicativa de Jesucristo, que no solo tiene jurisdiccion en los actos esternos, sino tambien en los puramente internos, y habiendo dado esta potestad á su Iglesia, como consta de las palabras de S. Mateo, cap. 16. *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis: Et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis;* síguese tambien el que puedan mandar los legisladores asi los actos internos como los esternos.

R. Del argumento solo se sigue que Jesucristo pudo haber dado esta potestad á los prelados de su Iglesia; mas no consta se la diese, sino para su gobierno esterno, que es propio de hombres; y por lo mismo solo para mandar ó prohibir lo que conduzca á este modo de regirlos y gobernarlos.

Arg. 2. En la *Clem. de hæreticis,* §. *Verum...* se escomulga á los inquisidores que hacen ó dejan de hacer

lo que pertenece á su oficio por amor ú odio; y en el Canon *Si quis... dist.* 3. se anatematizan con la autoridad del concilio de Granada, *cap.* 8, los que ayunan en domingo en desprecio del dia, todo lo cual es prohibir los actos meramente internos; luego la Iglesia puede mandarlos ó prohibirlos.

R. Asi en los ejemplos espuestos como en otros de este género que se podrian proponer, solo se prohiben los actos internos, y se imponen censuras contra ellos en cuanto se manifiestan mediante alguna señal esterior y sensible, lo que no es prohibirlos directamente sino indirectamente, como lo declararemos mas en la siguiente pregunta.

P. ¿Puede el legislador humano prohibir ó mandar los actos internos estando conexos con los esternos, y siendo estos como su forma, causa, parte ó efecto? *R.* Puede prohibirlos ó mandarlos *per se;* porque teniendo el legislador humano potestad para prohibir ó mandar de este modo los actos humanos, debe tenerla tambien para mandar todo cuanto sea necesario para que el acto sea humano; y siendo para ello precisa la intencion, atencion y otros actos internos, muchas veces, síguese que el legislador los pueda mandar y de facto los mande. Por esto cuando la Iglesia manda el rezo del oficio divino, ú oir Misa, no como quiera manda estos actos, sino el que se practiquen *modo humano et religioso;* esto es, con atencion, intencion y devocion, como es indubitable.

Puede tambien del mismo modo mandar el legislador humano los actos internos *aliàs* no conexos con los esternos de su naturaleza, sino *per accidens*, cuando el acto interno entra como fin intentado por el legislador; porque en este caso el acto interno es parte de la cosa mandada, y muy conducente al bien comun; v. gr. cuando el superior manda el ayuno para aplacar á Dios; y asi este fin cae bajo de precepto, y por consiguiente la intencion de ayunar por él, la cual es acto puramente interno.

P. ¿Puede el legislador humano prohibir los actos esternos ocultos que no se puedan probar? *R.* Sí; porque de su naturaleza son los tales actos manifiestos, aunque *per accidens*, y por defecto de testigos no puedan probarse. Ni vale decir que no pudiendo el legislador humano probarlos, tampoco podrá juzgarlos, y por consiguiente, ni prohibirlos; porque á esto decimos, que siendo ellos por su naturaleza manifiestos, es *per accidens* el que por falta de prueba no pueda el superior juzgarlos, lo que no obsta para que sean materia de sus leyes.

CAPITULO V.

De la cesacion é interpretacion de la ley.

PUNTO I.

De la cesacion de la ley.

P. ¿De cuántas maneras puede cesar la ley? *R.* De cuatro, esto es: por cesacion de su fin, por abrogacion, por interpretacion, aunque en este caso solo cesa en parte; y últimamente, por dispensacion.

P. ¿De cuántas maneras es el fin de la ley? *R.* Puede ser *intrínseco* y *estrínseco.* El primero consiste en la

misma honestidad del acto, como en el ayuno lo es la honestidad de la templanza. El segundo es el que quiera proponerse el legislador, como si en el ayuno se propusiese aplacar la ira divina. Este último fin es tambien en dos maneras, es á saber: *general* y *particular*. El general es querer hacer buenos á los súbditos, lo que es comun en toda ley; y asi no hablamos aqui de él. El particular, y del que tratamos, es el que peculiarmente se quiera proponer el superior, como en el caso del ayuno el alcanzar la divina misericordia.

P. ¿De cuántas maneras puede cesar el fin de la ley? *R.* De dos, esto es: *negativè* y *contrariè*. Cesará del primer modo cuando se haya hecho ya inútil la observancia de la ley; y del segundo, cuando su observancia pasare á ser dañosa. De ambos modos puede cesar la ley en cuanto á su fin; ó en comun, esto es, respecto de todos, ó en particular con respecto á un cierto caso ó á una determinada persona. Tambien debe tenerse por cierto, que cuando intervienen muchos fines intentados por el legislador en una misma ley, no cesará esta aun cuando cesen uno ó muchos de ellos, siempre que subsistan otro ú otros. Esto supuesto

P. ¿Cesa la ley cesando su fin en comun y adecuadamente? *R.* Cesa; porque siendo la ley impuesta á una comunidad, ha de mirar al bien comun; y por consiguiente, faltando su fin adecuado respecto de toda ella, cesará su obligacion, considerándose ya su observancia como inútil. Por lo mismo no se necesita para su cesacion de nueva declaracion del superior, ni se requiere costumbre contraria que la abrogue; como si la ley prohibe la comunicacion con tales ó tales pueblos por estar con ellos en guerra, cesará el entredicho *ipso facto* que se hagan mútuamente las paces.

En caso de dudarse si cesó ó no el fin de la ley del modo dicho, hay obligacion á guardarla. Si su fin cesare solo por algun tiempo, solo se suspenderá por él su obligacion. Finalmente, siendo su materia divisible, y cesando el fin de la ley en cuanto á una parte, quedará en su vigor en cuanto á las demas, en que no cese.

P. ¿Cesará la ley cuando solamente cesa su fin adecuado *negativè* en particular? *R.* No. Asi Santo Tomas, 2. 2. *q.* 154. *art.* 2. donde dice: *Id quod cadit sub legis determinatione judicatur secundum quod communitèr accidit, et non secundum quod in aliquo casu potest accidere.* Pruébase igualmente con razon; porque no cesando el fin de la ley en comun, ni aun en particular, cesa verdaderamente; pues si la ley, v. gr. prohibe llevar armas por la noche, su fin no es el evitar de facto las riñas, sino el peligro que hay de que las haya llevándolas; y como aunque en un caso particular, ó por lo que mira á un individuo, no haya dicho riesgo, lo hay comunmente; siempre se verifica el fin de la ley, y por consiguiente permanece ella en su vigor. Mas si cesare *contrariè* el fin de la ley, aunque sea en particular, es claro que no debe observarse, pues las leyes humanas no obligan con notable perjuicio, segun dijimos en otra parte.

PUNTO II.

De la abrogacion de la ley humana.

P. ¿Qué es abrogacion? *R.* Es: *Abolitio obligationis legis.* Es de dos maneras: *positiva* y *negativa.* La positiva se verifica cuando se deroga la ley antigua, estableciendo de nuevo otra contraria. Esto puede acontecer de dos modos, ó *virtual*, ó *formalmente.* El primero se verifica cuando aunque la ley moderna no derogue espresamente la antigua, se dispone en aquella alguna cosa contraria á esta. Y el segundo, cuando espresamente se deroga en la posterior lo que se mandaba en la anterior. La derogacion negativa se da cuando se deroga la ley antigua, mas sin establecer otra nueva.

P. ¿Puede el legislador abrogar válidamente su ley? *R.* No solamente puede *validè*, sino aun *licitè*, si asi conviniere al bien comun; porque teniendo la ley toda su fuerza por la voluntad del legislador, tambien dependerá de ella su continuacion, y de consiguiente podrá revocarla, no solo *validè*, sino *licitè*, si entiende conviene asi al bien comun. Con todo, los superiores deben en esta parte proceder con la mayor circunspeccion, pues como advierte Santo Tomás, no deben mudarse las leyes antiguas, sin intervenir evidente mayor utilidad y provecho en las que de nuevo se establecen.

P. ¿El inferior puede abrogar la ley del superior? *R.* No; porque la abrogacion es acto de jurisdiccion, de la que el inferior carece contra los estatutos del superior. Por la razon contraria podrá este revocar cualquiera ley de aquel, v. gr. el general los estatutos del provincial, y este los de los prelados locales.

P. ¿Cuándo se deberán tener por abrogadas las leyes? *R.* Si la ley fuere general, entonces se reputará por revocada ó abrogada, cuando la que de nuevo se establece mandare cosa incompatible con su observancia, y esto aunque espresamente no se derogue la anterior. Si las leyes fueren municipales, no se reputan revocadas por las generales posteriores, á no hacerse en estas mencion especial de aquellas; y esto aun viniendo las nuevas con esta claúsula: *No obstante cualquiera costumbre ó ley particular*; porque *generi per speciem derogatur, sed non è contra.*

PUNTO III.

De la interpretacion y epiqueya de la ley.

P. ¿Qué es interpretacion? *R.* es: *Declaratio verborum legis.* Es en tres maneras, á saber: *auténtica*, *usual* y *doctrinal.* La autentica es la que hace el legislador en cuanto tal; y por lo mismo, teniendo fuerza de ley, requiere sea promulgada. La usual es la que resulta del comun uso y costumbre, y por eso se dice: *Consuetudo est optima legum interpres.* La doctrinal es la que dan á la ley los hombres doctos. Aunque esta no tenga fuerza de ley, no puede desecharse sin imprudencia, siendo comun entre ellos.

P. ¿Puede alguno interpretar auténticamente la ley natural y divina? *R.* No; porque siendo Dios su autor, todos los hombres deben su-

jetarse á ella como inferiores. Por la misma razon no puede algun inferior interpretar del modo dicho la ley del superior, á no concederle este facultar para ello, como se puede presumir se la concede en las cosas mas mínimas y fáciles, por la dificultad que hay en recurrir al príncipe á cada paso. Cuando el legislador prohibe la interpretacion de la ley, como S. Pio V prohibió la del Concilio de Trento en su Bula confirmatoria de él, ni aun doctrinalmente se puede interpretar, *aliàs* quedaria la prohibicion sin efecto; pues la auténtica ninguno la puede hacer sino el legislador, aun cuando este no la prohiba.

P. ¿Qué reglas han de observarse en la interpretacion doctrinal de las leyes? *R.* Principalmente las cinco siguientes, que brevemente propondremos: 1.ª Que se atienda á la mente del legislador, y si constare de esta, ha de interpretarse segun ella la ley, aunque parezca tener otro sentido las palabras materiales. S. Tom. 2. 2. *q.* 120. *art.* 1. 2.ª Si las espresiones fueren ambíguas, se mirará á la naturaleza de la cosa sobre que recaen, segun la regla del derecho *leg.* 66. *ff. de reg. jur. Quoties idem sermo duas sententias exprimit, ea potissimè accipietur, quæ rei gerendæ aptior est.* 3.ª Que en caso de dudarse de la mente del legislador, se hayan de tomar las palabras de la ley en su propia y genuina significacion, sea la ley odiosa ó sea favorable, pues ni aquella se debe restringir, ni esta ampliar, violentando el sentido propio de sus palabras. 4.ª Que la ley positiva no siempre ha de estenderse á los casos semejantes, aun cuando en ellos milite la misma razon; porque dependiendo la obligacion de la ley de la voluntad del superior, pudo este comprender unos y no otros. Se estenderá, sí, á los correlativos, por la identidad de razon que hay entre ellos. Por eso lo que se dispone del marido en órden al débito conyugal, se dispone tambien de su consorte, y asi en otros correlativos. 5.ª Que siendo la ley penal, ha de interpretarse *strictè*, sin hacer estension á casos en ella no espresados, aun cuando parezcan mas graves. Por esta causa, la censura impuesta contra los que hurtan, no se estiende á los que lo aconsejan, á no espresarse. Al contrario, la ley favorable ha de interpretarse *latè*, y asi se pueden entender sus palabras, aun en sentido civil; lo que no sucede en la penal, en la que han de tomarse tan solamente en el propio y natural.

P. ¿Qué es epiqueya? *R.* Es: *Emendatio legis*, ó *exceptio casus particularis.* O se puede mas propiamente decir, que es: *justitia misericordiæ dulcedine temperata.* No es propiamente justicia, sino una virtud que la dirige, y una *quasi superior regula humanorum actuum*, como dice S. Tom. *loc. cit. art.* 2. *ad* 2.

P. ¿Tiene la epiqueya lugar cuando la conciencia es dudosa? *R.* No; porque como advierte S. Tom. 1. 2, *q.* 96. *art.* 6. *ad* 2, cuando interviene esta, debe obrarse *vel secundum verba legis*, *vel superiorem consulere.* La razon de nuestra resolucion es, porque en caso de duda no recae esta, por lo que mira á la pregunta propuesta, sobre la ley, sino sobre la causa escusante de su observancia, y asi posee la ley.

P. ¿En qué manera y respecto de

qué leyes tiene lugar la epiqueya? *R.* No solo tiene lugar en órden á las leyes humanas, sino aun respecto de algunas naturales y divinas. De facto es de derecho natural no matar, guardar el secreto natural; y no obstante, no siempre obliga el no matar; pues puede uno quitar al prógimo la vida en su propia defensa, *cum moderamine inculpatæ tutelæ;* y tambien puede revelar el secreto, habiendo causas legítimas para ello, aquel que estaba *aliàs* obligado á él. La razon es, porque la epiqueya tiene lugar en un caso singular, que sale de la regla comun, y este no solo puede verificarse respecto de las leyes humanas, sino tambien en las naturales y divinas algunas veces. Para que tenga lugar la epiqueya, no basta que la ley falte solo *negativè* en algun caso particular, sino que ha de faltar *contrariè*, haciéndose su observancia, ó nociva ó demasiadamente gravosa. Véase á S. Tom. 2. 2. *q.* 120. *art.* 1.

CAPITULO VI.

De la dispensa de la ley.

Reservando para otros particulares tratados el hablar de las peculiares dispensas en sus respectivas materias, solo diremos en este de la de las leyes en general, si bien por la conexion de las doctrinas, no dejaremos de mezclar algunas cosas estrañas, que puedan contribuir á su mejor declaracion.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la dispensa.

P. ¿Qué es dispensa? *R.* Segun aqui la consideramos, es: *Juris alicujus relaxatio facta ab habente legitimam potestatem.* Por esta definicion es fácil entender en qué se diferencia de la abrogacion, interpretacion, irritacion, cesacion y demas modos con que puede cesar la ley, y la dispensacion de ella.

P. ¿De cuántas maneras es la dispensa? *R.* Se divide lo primero en *total* y *parcial.* Aquella quita toda la obligacion de la ley, y esta solo en parte. Divídese lo segundo, en *prohibida*, *necesaria* y *permitida.* Prohibida es la que se concede ilícitamente. Necesaria es, cuando de no concederse se seguiria gravísimo inconveniente, ó si ocurre para su concesion gran provecho ó utilidad. La permitida se da, cuando aunque haya suficiente causa para concederse, no hay inconveniente en negarla. Divídese lo tercero en *tácita* y *espresa.* Esta se concede con señales ó palabras espresas, y aquella con algunas de que pueda inferirse de algun modo. En el derecho no se asignan palabras determinadas con que deba concederse la dispensa, ni se requiere que esta se conceda por escrito, á no declararse otra cosa.

Siendo la dispensa cierta vulneracion de la ley, y por lo mismo odiosa, se ha de tomar *strictè*, sin estenderla á mas de lo que ella significa, segun lo ya dicho acerca de la interpretacion de la ley. Por el contrario, siendo la facultad de dis-

pensar favorable, y no contraria al derecho, se ha de interpretar *latè*, segun dijimos de las leyes favorables.

P. ¿Cuándo se dirá que el superior dispensa tácita ó virtualmente en la ley? *R.* Se creerá dispensa de este modo, cuando sabiendo ciertamente el impedimento, manda lo que sin dispensa no pudiera practicarse lícitamente; como si el Papa confiriese á Pedro un beneficio, sabiendo se hallaba irregular. No basta para que el superior se crea dispensar virtualmente la voluntad presunta, ni su taciturnidad, por no ser indicios ó pruebas suficientes para colegir de ellas quiera dispensar la ley.

PUNTO II.

Sobre si son dispensables las leyes naturales y divinas.

P. ¿Las leyes naturales y divinas son susceptibles de dispensa? Antes de responder á esta pregunta conviene suponer algunas cosas necesarias para hacerlo con mas claridad. Suponemos lo primero, que algunas cosas que son de derecho divino, presuponen antes el consentimiento humano, como los juramentos, votos, matrimonios, y otras á este tenor. Hay otras que prescindiendo de todo consentimiento, son por su naturaleza buenas ó malas, como el amor de Dios y del prógimo, el perjurio, la blasfemia, la mentira, y otras muchas. Suponemos lo segundo, que la dispensa, por lo que mira al asunto de que tratamos, una es *directa* y *propia*, y otra *indirecta* é *impropia*. Aquella se verifica cuando quedando en su vigor la ley para los demas, el dispensado es exonerado de su obligacion; y esta cuando hay mudanza en la naturaleza de la ley, en sus condiciones ó circunstancias.

Ultimamente, suponemos que ninguna potestad humana puede dispensar en la ley natural, porque siendo ella superior á todos los hombres, como dimanada del autor de la naturaleza, Dios, cuya autoridad es sobre toda humana potestad, es indubitable que esta no pueda dispensar en lo que sea de derecho natural. Esto supuesto

R. 1. La ley natural no admite dispensa que sea propiamente tal. Asi S. Tom. 1. 2. *q.* 100. *art.* 8. donde supone que los preceptos del Decálogo son del todo indispensables. Persuádese esto mismo con razon, porque toda accion que sea contra la ley natural, es mala *ab intrinseco;* y por lo mismo, Dios que es la suma bondad jamas puede aprobarla, y parece la aprobaria si dispensase en ella.

Arg. contra esto. Dios dispensó con Abraham para que se determinase á sacrificar por su mandato á su hijo Isaac; y lo mismo hizo con Sanson para que se quitase á sí mismo la vida; y en otros muchos casos parece haber dispensado Dios con los hombres para que obrasen contra las leyes naturales; luego etc. *R.* En los casos propuestos, y otros de esta clase que se quieran proponer, no hubo dispensacion propiamente tal, sino impropia, mediante la mudanza de la materia; pues aunque el quitarse á sí mismo, ó quitar á otro la vida sea contra el derecho natural, haciéndolo por propia autoridad, no lo es hacerlo por la de

Dios, con la que obraron Abraham y Sanson.

R. 2. El Papa no puede dispensar directamente en la ley divina, porque ni el sumo Pontífice goza por sí mismo de esta facultad, ni consta de la sagrada Escritura que Dios se la haya concedido; pues aquellas palabras *Quodcumque ligaveris super terram etc.* con que Jesucristo declaró la suprema autoridad de San Pedro y de sus legítimos sucesores, no declaran dicha potestad; porque si la declarasen, siendo ellas generales, podrian estenderse á la autoridad para dispensar en todas las leyes divinas, lo que niegan aun los patronos de la sentencia contraria.

Arg. contra esto. De facto el Papa dispensa en muchas cosas que son de derecho divino, como en el matrimonio rato no consumado, en los votos y juramentos; luego puede dispensar, pues seria atrevimiento el decir dispensaba sin tener autoridad para hacerlo. *R.* Los particulares puntos que se esponen en el argumento, de tal manera son de derecho divino, que presuponen el consentimiento humano en que se fundan, por razon del cual admiten cierta dispensacion indirecta, en cuanto se varía la materia ó sus circunstancias, por cuya variacion el sumo Pontífice relaja en nombre de Dios el consentimiento, y de consiguiente la obligacion fundada en él.

PUNTO III.

De la potestad de dispensar en la ley humana.

Siendo la potestad de dispensar en las leyes humanas en dos maneras, esto es, *ordinaria*, cual es la que compete por razon del cargo ú oficio, y *delegata*, que es la que se tiene por delegacion del que la tiene por derecho ordinario, para proceder con esta distincion dividiremos el punto dicho en diversos parrafos.

§. I.

De la potestad ordinaria.

P. ¿Quién goza de potestad ordinaria para dispensar las leyes? *R.* El que hizo la ley, su sucesor ó igual en la dignidad, y todo el que fuere superior en aquella línea. La razon es, porque la obligacion de la ley pende de la voluntad del legislador; y por esto quitada la voluntad de obligar, cesa la obligacion.

Síguese de aqui lo primero, que el sumo Pontífice puede dispensar en todas las leyes canónicas y eclesiásticas establecidas por cualquier legislador, y aunque dimanen de los Apóstoles en cuanto particulares Prelados de la Iglesia; porque el sumo Pontífice es igual á los Apóstoles en la potestad y jurisdiccion. Mas no podrá dispensar en las que estos establecieron como dimanadas y dadas por Cristo como autor principal de ellas, cuales son todas las que pertenecen á las materias y formas de los Sacramentos, á su uso y oblacion del sacrificio, en las cuales solo puede dispensar el divino legislador. Véase Cano, *de loc. Theolog. lib.* 2. *cap.* 18. *ad* 4.

Síguese lo segundo, que el Obispo puede, aun sin consentimiento del Capítulo, dispensar en todas las leyes diocesanas, no disponiendo otra cosa el derecho por la razon ya dicha. Lo mismo debe entenderse

del Capítulo, Sede vacante; pues sucede al Obispo en la autoridad y potestad jurisdiccional.

Síguese lo tercero, que los Arzobispos, Obispos y todos los demas que gozan de jurisdiccion ordinaria, pueden en su diócesis ó territorio, no fuera, dispensar en las leyes establecidas en el Concilio provincial, con tal que este no las reserve; porque asi está en costumbre legítimamente introducida. Véase Benedicto XIV, *de Synod. Diœces. lib.* 13. *cap.* 5. *num.* 8.

§. II.

De la potestad del inferior para dispensar en la ley del superior.

Si el legislador superior reserva para sí la dispensa de la ley, todos tienen por cierto que ningun inferior tiene autoridad para dispensar en ella. Tambien lo es, que si el superior concede al inferior facultad para dispensar sus leyes, puede este hacerlo. Esto supuesto.

P. ¿Cuándo y en qué casos ha concedido el sumo Pontífice á los Obispos la facultad de dispensar las leyes canónicas? *R.* En los siguientes: 1.º Cuando la ley del superior usa de estas palabras: *Præcepimus, donec cum eo dispensetur*; las cuales, para que no se tengan por supérfluas, es preciso se dirijan á los Obispos. 2.º En las leyes municipales, que aunque procedan del sumo Pontífice no son para toda la Iglesia; porque se reputan como particulares de la provincia ó diócesis á quien se dirigen, y cuya dispensa pertenece á su rector. 3.º En las cosas de poca monta, y que frecuentemente ocurren, como tambien en las que no obligan á culpa grave, y aunque obliguen suceden muchas veces, como en los ayunos, abstinencias, oficio divino, votos no reservados, y cosas semejantes, en las que con justa causa puede dispensar el Obispo; pues seria una muy pesada carga necesitar recurrir á cada paso para su dispensa al superior. 4.º Pueden dispensar en las leyes generales los Obispos cuando el recurso al superior fuere dificultoso é instase la necesidad de hacerlo, para evitar algun grave daño inminente. En este caso podrán dispensar en los impedimentos dirimentes del matrimonio, en los votos reservados, irregularidades y cosas semejantes; porque asi lo pide la equidad del derecho y el régimen prudente de la Iglesia. 5.º En aquellos casos en que por costumbre legítima puede el inferior dispensar en la ley del superior.

P. ¿Podrá el inferior dispensar en la ley del superior cuando este no reserva para sí la dispensa? *R.* No; á no ser que por otros Capítulos le competa tal autoridad; porque no teniéndola *aliàs* el inferior, carece de autoridad sobre las leyes del superior. Ni vale decir, que de las censuras no reservadas impuestas en el cuerpo del derecho puede absolver cualquier inferior, como consta del cap. *Nuper... de sent. excom.* lo cual parece ser, porque en no reservar la absolucion quiere la Iglesia que cualquier inferior pueda concederla. No obsta esto, por la diferencia que se da entre la facultad de dispensar y la de absolver, es á saber: que siendo las censuras impedimento para recibir los Sacramentos y para gozar de otros bienes espirituales, quiere la Igle-

sia, como madre piadosa, que todos los confesores puedan absolver de ellas no estando reservadas espresamente, para que sus hijos no carezcan por mucho tiempo de aquellos bienes, lo cual no sucede en las dispensas de sus leyes; y asi de lo uno no se puede deducir argumento para lo otro.

§. III.

De la potestad delegada para dispensar las leyes.

P. ¿De cuántas maneras es la potestad delegada? *R.* De dos; porque puede ser *simplicitèr* y *secundum quid.* La primera se da cuando se concede la facultad de dispensar absolutamente sin limitacion de tiempo ni personas. La segunda, cuando por el contrario se da con limitacion de tiempo ó de personas; como al que se le conceden licencias para confesar por un año para solos hombres.

P. ¿Puede el delegado subdelegar en otro su facultad delegada? *R.* No declarando el superior delegante otra cosa, no puede. Esceptúase el delegado del Papa ó de otro príncipe supremo, como tambien el que lo fuere por el inferior, siéndolo *ad universitatem causarum;* y cuando este tiene espresa facultad del Ordinario para subdelegar en otro; porque los dichos gozan potestad casi ordinaria.

P. ¿Respecto de quiénes se puede ejercer la potestad de dispensar? *R.* Solo respecto de los súbditos, por ser acto de jurisdiccion. *P.* ¿El prelado que tiene autoridad para dispensar con otros, y cualquiera otro que goce de ella, podrá dispensar consigo mismo? No dudamos que el que tiene la facultad dicha pueda dispensar consigo mismo indirectamente, ó ya sea dispensando con toda la comunidad de quien es parte, ó ya dando á otro la facultad para que dispense con él. La dificultad está en si el superior podrá inmediatamente, y del mismo modo que dispensa á sus súbditos, dispensarse á sí mismo.

R. Puede; porque no repugna que uno pueda ejercer respecto de sí propio un acto de jurisdiccion puramente voluntaria, cual es la de dispensar. Ni de aqui se sigue que el que tiene la facultad para absolver á otros de pecados ó censuras pueda absolverse á sí mismo; porque esta absolucion ó es acto de jurisdiccion contenciosa, como en las censuras, ó se da *per modum judicii, et sententiæ*, como en el Sacramento de la Penitencia; y asi la disparidad es notoria.

PUNTO IV.

De la causa necesaria para que la dispensa sea válida y lícita.

Podemos al presente tratar asi del legislador superior como del inferior que dispensa en la ley del superior, ya sea que le competa la autoridad de dispensar por derecho ordinario, ya que la tenga por simple delegacion. De todos trataremos en este punto en los siguientes párrafos.

§. I.

De cómo el legislador puede dispensar en su propia ley.

P. ¿Puede el legislador dispensar válidamente su ley sin haber causa

para la dispensa? Antes de satisfacer á la pregunta, suponemos que los inferiores no pueden dispensar válidamente sin causa en la ley del superio; porque ningun inferior tiene autoridad para inmutar la ley del superior, á no recibirla de este para algun caso en que intervenga causa razonable y prudente; y asi no habiéndola, carece de ella para dispensar. Por lo mismo, asi el súbdito que pide la dispensa al inferior, sabiendo que no hay justa causa para ella, como este, si la concede, pecarán gravemente. Esto supuesto

R. El legislador ó su superior, ó el que le es igual en la dignidad, pueden dispensar, sin causa, válidamente en su propia ley. Esta opinion es tan comun entre los autores asi teólogos como canonistas, que apenas hay alguno que enseñe lo contrario. La indica el angélico Doctor, 1. 2. *q.* 97. *art.* 4. Pruébase con razon, porque para la dispensa de una ley por parte del que la dispensa, solo se requiere potestad legislativa y autoridad sobre ella; y no pudiendo negarse una y otra en el legislador que hizo la ley, tampoco se le podrá negar la potestad de dispensar en ella válidamente, aunque no intervenga causa alguna; asi como tambien por este motivo es válida la absolucion de censuras dada por el que las puso, aun cuande no intervenga causa para concederla. Véase á Benedicto XIV, *de Syn. lib.* 13. *cap.* 5. *n.* 7. Los argumentos que se oponen contra esta sentencia, á lo mas, convencen que dicha dispensa es ilícita, en lo que convenimos gustosamente; y asi los omitimos, remitiendo á los lectores al Compendio sobre este particular.

P. ¿Qué pecado es dispensar sin causa en la propia ley? *R.* Será culpa grave si la materia lo fuere; porque el que dispensa sin causa, aunque sea en su propia ley, no solo ofende la justicia legal, sino tambien la distributiva, declarándose en cosa grave aceptador de personas, como advierte S. Tom. arriba citado, *ad* 2. Si fuere la dispensa en cosa de poco momento, en opinion comun solo pecará venialmente.

Ni vale decir que el legislador es autor de la ley y custodio de ella, y que por lo mismo podrá, por lo menos sin culpa grave, dispensar en ella, aun cuando no intervenga causa alguna; porque aunque antes de establecer la ley sea dueño de ponerla ó no, establecida una vez y promulgada, está obligado á portarse, no como dueño, sino como guarda de su observancia; *aliàs* podria sin culpa dispensar en ella, aun cuando no hubiese causa alguna, lo que todos niegan.

De aqui se infiere lo primero, que el que con cierta ciencia pide al superior dispensa de su ley sin intervenir causa alguna para que la conceda, peca gravemente, siendo grave la materia; porque cuanto es de su parte le induce á pecar mortalmente. No asi siendo la causa dudosa; pues entonces cumple el súbdito con esponerla al juicio del superior. Mas aunque hubiese intervenido buena fe, asi de parte del que concedió la dispensa, como del que la pidió, juzgamos que este no podrá usar de ella en llegando á conocer que no hubo causa para su concesion; porque aunque la buena fe escuse de culpa ínterin persevera, mas no da al acto valor ni bondad.

Infiérese lo segundo, que no es lícito usar de la dispensa concedida

sin causa, constando ciertamente no la hubo para concederse; porque por una parte seria aprobar con el hecho la culpa del que la concedió, y por otra el dispensado dejaria, sin causa, de conformarse con la multitud. En dicho caso no incurriria el asi dispensado en las penas impuestas por la ley.

§. II.

De las causas para que la dispensa de la ley sea válida y lícita.

P. ¿De cuántas maneras pueden ser las causas para que uno sea dispensado en la ley? *R.* De tres maneras, esto es: *ciertas*, *suficientes* y *necesarias*. Cierta es la que por sí misma exime de la ley, como la actual enfermedad grave del ayuno. Tambien se ha de tener por causa cierta, cuando se cree probablemente que de la observancia de la ley se ha de seguir grave daño á la salud. En caso de duda, ya se dijo en su lugar lo que se debia practicar. Causa suficiente es aquella que por sí sola ni exime al súbdito de la ley, ni obliga al superior á que dispense. Necesaria se llama la que obliga á este á dispensar, como despues diremos.

P. ¿Cuál se creerá causa suficiente para dispensar? *R.* Apenas puede darse una regla general en el asunto; porque cuanto fuere la ley de mayor importancia, debe ser tanto mas grave la causa para conceder la dispensa de ella. A lo que principalmente ha de atender el superior que dispensa es, á que la dispensa mire á lo menos mediatamente al bien comun, como tambien á la piedad, utilidad y necesidad de ella, como advierte el Concilio Tridentino, *sess.* 25. *c.* 18, *de Reformat.* Será asimismo muy del caso tener consideracion á la dignidad y carácter de las personas, asi dispensadas como dispensantes, y al tiempo y lugar. En sus propios lugares podremos asignar con mas oportunidad las peculiares causas por las cuales se pueden dispensar las particulares leyes.

P. ¿Será válida la dispensa habiendo causa para ella aunque el superior no la conozca? *R.* Será válida, y el dispensado podrá usar de ella; porque para que la dispensa sea válida basta que haya autoridad en el que la concede, y causa para concederla, y una y otra se hallan en el caso propuesto; pues suponemos en el superior legítima autoridad para dispensar, y tambien suponemos causa para hacerlo, aunque no conocida.

P. ¿Cuando se duda de la suficiencia de la causa para dispensar en alguna ley ó voto, podrá el superior conceder la dispensa? *R.* Si el que pide la dispensa dudando de la causa, espone al superior todo el caso como es en sí, quedará seguro en conciencia, obtenida la dispensa; porque al que la pide solo pertenece manifestar la verdad, sujetándose al juicio del que ha de dispensar, y con su autoridad puede deponer prácticamente las dudas que le ocurran, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 12. *ad.* 2.

P. ¿Está el superior obligado á conceder la dispensa de la ley al que la pide con causa? *R.* Lo estará, cuando la causa es urgente é insta el evitar algun grave daño comun ó privado, ó cuando conduce mucho al bien comun; ó si en el derecho se

previene que en tal caso se conceda, porque no concederla en estas circunstancias seria faltar á la caridad, piedad y justicia, y pecará el superior grave ó levemente segun fuere la materia; mas el súbdito no podrá obrar contra la ley, á no ser lo escuse la necesidad estrayéndolo de su obligacion. Fuera de los casos dichos podrá el superior negar ó conceder la dispensa, conforme le parezca conveniente.

§. III.

De la dispensa obtenida con dolo ó por miedo.

P. ¿Es válida la dispensa obtenida con dolo? *R.* La dispensa asi conseguida puede ser de dos maneras, esto es: *obrepticia* y *subrepticia*. *Obrepticia* es, cuando en la peticion se alega alguna falsedad ó se espone causa falsa. La *subrepticia* es, cuando se calla lo que segun la verdad debia esponerse, segun costumbre, derecho y estilo de la Cancelaría. Una y otra dispensa es nula, aunque sin culpa se esponga lo falso ó se calle lo que debia manifestarse. Consta del *cap.* 7, *fide instrument.* y del *cap.* 2. *de filiis Presbyt. in* 6. Lo mismo se ha de decir cuando se esponen en la peticion muchas causas, unas verdaderas y otra falsas, si todas ellas constituyen una total, como se advierte *cap.* 20. *de rescript.* Mas si entre ellas hay alguna verdadera que sea suficiente y justa, será válida la dispensa; como tambien lo será cuando se esponen dos causas una impulsiva y otra final, siendo esta verdadera aunque aquella sea falsa.

Para inteligencia de lo dicho se ha de advertir, que pueden darse dos géneros de causas. Unas que son *intrínsecas* y *finales* que tocan intrínsecamente á la materia del rescripto: otras *impulsivas* y que mueven mas fácilmente al superior á conceder la dispensa, pero que sin ellas dispensaria; como ser el suplicante amigo, virtuoso, sabio etc. Si faltan las primeras causas será nula la dispensa; pero no si solo faltan las segundas.

P. ¿Es válida la dispensa sacada con miedo? *R.* Sí; porque las cosas hechas por miedo son válidas, á no estar anuladas por el derecho. Será, sí, la tal dispensa injusta por parte del que amenaza, cuando lo hace injustamente, y en este caso podrá el superior *in pœnam delicti* privarle de ella. Si el miedo se impone justamente, no será la dispensa injusta, supuesto que haya suficiente causa para su concesion.

PUNTO V.

De las causas por que cesa la dispensa.

P. ¿Por cuántos modos cesa la dispensa? *P.* Por los tres siguientes: 1.º Por *cesacion de la causa motiva ó final.* 2.º Por la *revocacion del dispensante.* 3.º Por la *renuncia del dispensado.*

Antes de pasar adelante en este punto, será conveniente suponer algunas cosas que servirán á dar luz á la materia. Suponemos lo primero, que la dispensa conmutativa ó mezclada de alguna conmutacion, no cesa aunque cese la causa motiva; porque la misma conmutacion ó la materia subrogada hacen las veces de causa. Tampoco cesa la dispensa si se concedió con algun gravámen, ó en remuneracion de los

méritos por el mismo motivo.

Suponemos lo segundo, que si la dispensa simple ya logró su efecto adecuado, no cesa ni puede alguno revocarla, como si uno fuese dispensado para recibir los Ordenes ó algun beneficio, y en virtud de la dispensa recibió el beneficio ó se ordenó. Mas si el efecto fuere divisible, podrá cesar ó ser revocada en cuanto á aquellos efectos que aun estan suspensos; como si el dispensado para Ordenes recibió el diaconado y no el presbiterado.

Suponemos lo tercero, que si la causa final no cesa totalmente, sino solo en parte, no cesa la dispensa, aun cuando la parte que persevera no fuese en su principio suficiente para que se concediese la dispensa; pues como dice el derecho *reg. 7. de regul. juris, in 6. Factum legitimè retractari non debet, licet casus posteà eveniat, à quo non potuit inchoari.* Si se duda de la cesacion de la causa motiva total, se ha de decidir en favor de la dispensa, por hallarse en posesion de su valor el dispensado.

Suponemos lo cuarto, que sino existe la causa final cuando el Pontífice ó su Penitenciario dispensa, será la dispensa nula. Lo mismo debe entenderse sino existiese antes que el comisionado practicase su delegacion; porque á este no se le concede la facultad para dispensar sin causa. Esto ya supuesto

P. ¿Cesa la dispensa cesando su causa motiva? *R.* La dispensa concedida absolutamente y que no tiene tracto sucesivo, no cesa aun cesando la causa final ó motiva; porque mediante la dispensa absoluta se quita la ley, la cual no puede revivir sino por la autoridad de aquel que al principio pudo ponerla, esto es, del legislador. Entonces se creerá que el superior concedió la dispensa absolutamente cuando de las circunstancias del rescripto ó del postulante se conoce se ha concedido sin limitacion alguna; como cuando uno consigue dispensa de la irregularidad por falta de ministros, la cual aunque cese despues no por eso cesa la dispensa.

Arg. contra esto. El que obtuvo dispensa para comer carne ó para no ayunar por causa de su enfermedad ó debilidad, cesando la causa cesa la dispensa; luego lo mismo se deberá decir de toda otra dispensa. *R.* Concediendo el antecedente, y negando la consecuencia; porque cuando la materia sobre que recae la dispensa tiene tracto sucesivo, como en los casos del argumento, se da una que equivale á muchas por mirar á los diversos tiempos en que ha de practicarse el acto; v. gr. el comer de carne, no ayunar, y asi en otros semejantes: por esto cuando no existe la causa, cesa por aquel tiempo la dispensa regularmente.

P. ¿Si la dispensa se concedió absolutamente, cesa con la muerte del dispensante? *R.* No; porque es *gratia facta*, y esta no cesa aun cesando el que la hizo; y en esto se compara á la donacion, que una vez aceptada dura aunque muera el donante. Si la dispensa se concediere con estas cláusulas: *por el tiempo de nuestra voluntad*, ó *á nuestro arbitrio*, cesará con la muerte del concedente, por significar en ellas ser esta su voluntad si la cosa está íntegra. Los juicios empezados puede el dispensado continuarlos aun en este caso.

Por lo que mira al confesor que

ha obtenido licencias de confesar por el tiempo de la voluntad ó á arbitrio del Ordinario concedente, aunque algunos piensan deba observarse la misma regla, está la costumbre comun en contrario, y no sin urgentísimo motivo. Regularmente los señores Ordinarios conceden á los aprobados sus licencias absolutas con las cláusulas arriba dichas, y por consiguiente, si con su muerte cesasen las facultades de tales confesores, quedaria casi toda la diócesis sin ministros del sacramento de la Penitencia, con notable perjuicio y peligro de las almas; y por esto no es de creer sea esta la voluntad de los prelados de la Iglesia.

P. ¿Puede el superior revocar las dispensas que concedió? *R.* Si las concedió válidamente sin causa, puede, y aun debe revocarlas. Si aunque las concediese con ella, la hay para su revocacion, podrá válida y lícitamente revocarlas. No interviniendo nueva causa, podrá hacerlo válida, mas no lícitamente; por ser cierto género de inconstancia revocarlas sin ella.

El inferior no puede en manera alguna revocar la dispensa concedida por el superior, como es claro. Podrá, sí, revocar la dispensa que él mismo concedió en la ley de este, habiendo causa para ello, aunque no habiendo causa legítima no podrá hacer dicha revocacion ni válida ni lícitamente; porque el inferior no puede, sin causa, disponer cosa alguna en órden á la ley del superior.

P. ¿En qué manera cesa la dispensa por la renuncia que hace de ella el dispensado? *R.* La renuncia es de dos maneras: *espresa* y *tácita*. La espresa se da cuando con suficientes palabras declara el agraciado la renuncia del favor; y tácita si por las señales se declara su voluntad de renunciarla. Esto supuesto, para que la dispensa se crea completamente renunciada, se requieren la voluntad del dispensado de renunciarla y la del dispensante en admitir la renuncia; y asi mientras este no la acepte, perseverará la dispensa, y el dispensado podrá usar de ella. Todo lo contrario ha de decirse hecha y admitida la renuncia.

Será señal de renunciar tácitamente el dispensado la gracia, si rompe las letras de su concesion. El no uso, aunque sea de diez años, no es señal suficiente; porque él se compadece bien con la voluntad de retener la dispensa. Ni aun el uso contrario se opone á la facultad de usar de ella. Véanse otras observaciones sobre este punto en el Compendio latino.

CAPITULO VII.

De la costumbre.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la costumbre.

P. ¿Qué es costumbre? *R.* Es: *Jus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, ubi lex deficit.* *P.* ¿De cuántas maneras es la costumbre? *R.* De tres, es á saber: *Contra legem, juxta legem, et præter legem.* La primera deroga la ley sin introducir otra de nuevo. La segunda es la misma práctica de la

ley, y asi no la deroga ni la impone. La tercera introduce una nueva ley, como se ve en la costumbre de ayunar en la vigilia de Pentecostes.

Suele tambien dividirse la costumbre en *racional* é *irracional*, aunque impropiamente; pues la irracional no se puede llamar costumbre, sino corruptela. Divídese mas la costumbre en *eclesiástica* y *civil*. La primera no se llama eclesiástica precisamente por introducirse por solos los eclesiásticos, sino por ser acerca de actos ordenados á fin sobrenatural, ya se hagan por los eclesiásticos ó por los seglares, como la costumbre de ayunar ú oir Misa en tales dias. La costumbre civil es la que se ordena á fin civil y político. Asi una como otra se subdividen segun la comunidad de que tiene su orígen. Si la costumbre es de toda la Iglesia se llamará *canónica;* si de todo un reino, *comun;* si de una provincia, *nacional;* si de una ciudad, *municipal*, y si de una diócesis, *diocesana.*

P. ¿Quiénes pueden introducir costumbre? *R.* Solas las comunidades perfectas que son capaces de ser gobernadas por las leyes, y esto aunque por sí no puedan establecerlas; porque por medio de la legítima costumbre establecen la ley, no como suya, sino por el consentimiento espreso ó tácito del príncipe, como advierte S. Tom. 1. 2. *q.* 97. *art.* 3. *ad.* 3. Por comunidades perfectas se entienden los reinos, provincias, ciudades, y otras á quienes pueden imponerse leyes.

Dos cosas deben observarse sobre lo dicho. La primera es, que para poder introducir costumbre contra la ley, deben los que la introducen estar obligados á ella. La segunda, que se haya de introducir por la mayor parte de la comunidad, sin que baste la menor, ni para abrogar la ley antigua, ni para introducir de nuevo otra.

PUNTO II.

De las condiciones que se requieren para que sea legítima la costumbre.

P. ¿Qué condiciones ha de tener la costumbre para ser legítima? *R.* Cinco, es á saber: que sea *razonable; que sus actos sean multiplicados, libres y públicos; que medie largo tiempo; que consienta el príncipe; que se haga con ánimo de obligarse.*

Se requiere lo primero que sea razonable, esto es, que sea conforme á la razon y bien comun, porque teniendo la costumbre legítima fuerza de ley, debe imitarla en esto. Por lo mismo no puede darse costumbre contra la ley natural, por ser sus actos intrínsecamente malos. Tampoco puede haberla contra la divina, que solo pende de la voluntad de Dios, en nada sujeta á la de los hombres.

P. ¿Puede la costumbre introducirse por actos ilícitos? *R.* Puede, y de facto se introduce por actos opuestos á ella, y por lo mismo ilícitos; bien que ya introducida escusa de culpa á los que los prosiguen, sin que tengan obligacion á examinar cuándo tuvo la costumbre su principio, presumiendo obran bien: *nam rectè fieri presumitur, quod ab omnibus exercetur. Leg.* 1. *de quibus: ff. de legibus.*

Entenderáse esto mejor, si se advierte que la costumbre puede con-

siderarse en tres estados, que son: en su principio, en su progreso y en su término. En el primero de ellos pecan los que obran contra la ley, mas no en el segundo y tercero. Cuando la costumbre es inmemorial ú observada por todos, se ha de presumir razonable por juzgarse justo aquello en que todos convienen. Si se opusiere á la ley, queda el decidirlo al arbitrio de los prudentes. En caso de dudarse de la justicia de la costumbre, se ha de estar por ella. Mas si la costumbre no solo es contra la ley, sino que esta misma la prohibe, dudándose de la justicia de la costumbre, deberá la ley observarse, por estar esta en posesion.

PUNTO III.

De la cualidad de los actos que se requieren para la costumbre.

P. ¿Qué cualidades han de tener los actos para que por ellos se introduzca costumbre legítima? *R.* Las tres siguientes, esto es: que sean *libres*, *frecuentes* y *públicos*. Deben ser libres y humanos, porque la costumbre se ha de introducir por el consentimiento libre de la multitud. Por tanto, aunque el pueblo repita y frecuente muchas veces los actos, si los practica por fuerza ó miedo grave, no se juzga dar su libre consentimiento para la costumbre. Lo mismo ha de decirse si los actos se ejercen con ignorancia, porque esta quita la libertad.

Se requiere tambien que los actos sean frecuentes, y asi no basta se repitan dos ó tres veces; pues la costumbre requiere uso, frecuencia y repeticion por largo tiempo, lo que no se verifica cuando solamente se repiten los actos por dos ó tres veces. Cuánta deba ser la repeticion de dichos actos, queda al juicio de los prudentes; porque en unas materias será necesaria mayor que en otras.

La tercera condicion es, que los actos sean públicos y notorios; pues los ocultos no pueden manifestar la intencion del pueblo ó del príncipe. Ademas, que asi como la ley necesita para obligar de promulgacion pública cuando es escrita, asi la no escrita necesita de una pública publicacion que se haga manifiesta por los hechos.

PUNTO VI.

Del tiempo y demas requisitos para que sea legítima la costumbre.

P. ¿Qué tiempo debe pasar para que se repute legítima la costumbre? *R.* En su asignacion varían los doctores. Ante todas cosas es preciso examinar las circunstancias, en especialidad la naturaleza de la ley que se ha de abrogar; porque mas tiempo se requiere en los actos menos frecuentes, que en los que se frecuentan mas á menudo. Es pues preciso dejar al juicio de los prudentes la asignacion del tiempo necesario para que la costumbre sea legítima, hablando regularmente; bien que para inducir costumbre *præter legem humanam civilem*, bastarán comunmente diez años, y siendo la ley eclesiástica, cuarenta, segun la opinion comun. Lo cierto es que el tiempo ha de ser continuado, asi porque esto mismo pide la prescricion, como porque no se cree dura la costumbre por el tiempo de

diez ó cuarenta años, cuando su duracion se interrumpe.

P. ¿Qué consentimiento se requiere por parte del príncipe para que la costumbre sea legítima? *R.* No se requiere el espreso, sino que bastará el tácito ó presunto, como si tolera la inobservancia de la ley, pudiendo facilmente resistirla; pues si no puede oponerse á ella sino con dificultad, no será suficiente prueba su silencio para inferir el consentimiento. Tampoco se requiere que el príncipe tenga en particular noticia de la costumbre, sino que será bastante su general consentimiento; pues de lo contrario apenas podrán darse costumbres municipales legítimas, siendo cierto que los príncipes carecen comunmente de su noticia.

P. ¿Qué intencion se requiere por parte del pueblo para que sea legítima la costumbre? *R.* Se requiere que el pueblo ó su mayor parte la introduzca con ánimo de obligarse, sin que sea suficiente ejercitar sus actos por sola devocion. La razon es, porque siendo la costumbre una cierta ley, asi como para que esta obligue se requiere que el legislador la imponga con ánimo de obligar, asi tambien es necesario el ánimo de obligarse en los que frecuentan sus actos para que sea legítima y obligue una costumbre.

El discernir cuándo esta se ha practicado con dicho ánimo, ó cuándo no, queda al juicio de los prudentes. Suelen no obstante asignarse las tres señales siguientes: 1.ª Cuando todo el pueblo ó su mayor parte conviene uniformemente en observar una materia de sí grave. 2.ª Si los superiores reprenden ó castigan severamente á los trasgresores de la costumbre. 3.ª Si los prudentes y timoratos juzgan mal de los que van contra ella. Concurriendo juntas estas tres condiciones, podrá formarse juicio, á no constar de lo contrario, que el pueblo quiso obligarse sea á culpa grave ó leve, ó á sola la pena, por la costumbre.

PUNTO V.

De los efectos de la costumbre.

P. ¿Cuántos son los efectos de la costumbre? *R.* Tres, á saber: 1.º Introducir una nueva ley. 2.º Quitar la antigua. 3.º Interpretar la impuesta. Introduce la costumbre nueva ley que obliga en conciencia á su observancia; porque teniendo fuerza de tal, y siendo una cierta ley, asi como esta liga la conciencia de aquellos á quienes se impone, tendrá este mismo efecto la costumbre legítima, conforme fuere su materia.

Esta obligacion no se estiende de un pueblo á otro, ó de uno á otro territorio; como ni tampoco de unas á otras personas. Por esta causa las costumbres introducidas por solos los legos, no obligan á los clérigos, como ni tampoco al contrario. Sola la costumbre introducida promíscuamente por unos y otros, obligará á todos. Puede tambien la costumbre obligar á sola la pena, y no á culpa, si ha sido esta la intencion de los que la introdujeron.

El segundo efecto de la costumbre es derogar la ley precedente, á la cual puede quitar su fuerza en cuanto á la pena, ó en cuanto á la culpa, ó en cuanto á una y otra, segun que ya queda antes advertido.

Si en la ley anterior se reprobare la costumbre contraria, ha de notarse la cláusula reprobativa, que puede ser de las tres maneras siguientes: La primera con esta: *Non obstante quacumque consuetudine;* la que siendo indiferente, asi á la costumbre anterior como á la posterior, se ha de limitar solamente para aquella. La segunda cuando la ley viene con estas palabras: *Nulla possit deinceps contra talem legem introduci consuetudo;* la que no obstante ellas, podrá ser abrogada por la costumbre contraria, aunque con mas dificultad; porque siempre la ley humana queda espuesta á mudanzas y contingencias. La tercera es, cuando se reprueba la costumbre declarándola por corruptela, y su práctica por irracional. En este caso, siendo la costumbre contra el derecho natural ó divino, no puede obrar cosa alguna contra la ley, como ya dijimos. Mas si solo fuere contra el humano, y se reprueba como irracional con relacion al tiempo en que la ley se impone, no puede la costumbre contraria prevalecer contra ella, mientras prevaleciere la razon que la hace irracional; pero si con el discurso del tiempo la costumbre se hiciese razonable por concurrir alguna nueva causa en su favor, podrá prevalecer contra la ley, no obstante lo dicho.

Es el tercer efecto de la costumbre interpretar la ley, cuando ella estuviere dudosa acerca de la materia ó personas á quienes obliga, y por eso se dice de ella: *cap. Cum dilectus... de consuetud. Consuetudo est optima legum interpres.* Véase lo dicho acerca de la interpretacion de las leyes.

TRATADO IV.

De las virtudes.

Siendo oficio propio de las leyes mandar los actos de las virtudes, asi como prohibir los de los vicios y pecados, conviene despues de haber tratado de las leyes, que tratemos de las virtudes con antelacion á los vicios y pecados; lo que procuraremos hacer con la mayor brevedad, contentándonos con apuntar acerca de las principales lo que nos parezca del caso para la instruccion conveniente del teólogo moralista, dejando por lo mismo los puntos meramente escolásticos.

CAPITULO I.

De las virtudes en comun.

PUNTO I.

Naturaleza y division de las virtudes.

P. ¿Qué es virtud? *R.* La natural es: *Habitus electibus in mediocritate consistens.* En cuanto comprende la natural é infusa es: *Bona*

qualitas mentis, qua rectè vivitur, et qua nullus malè utitur, et quam Deus in nobis, sine nobis operatur. Estas últimas palabras convienen solamente á la infusa.

P. Quién es el sugeto de la virtud? *R.* Lo es toda potencia racional; y asi lo son inmediatos el entendimiento, la voluntad y el apetito sensitivo, en cuanto incluye la irascible y concupiscible. De facto, en el entendimiento se reciben la fe sobrenatural, la prudencia y otras virtudes; en la voluntad, la caridad y esperanza con otras; y en el apetito sensitivo, en cuanto á la parte irascible, la fortaleza con sus partes integrantes; y en cuanto á la concupiscible, la templanza con sus especies.

P. ¿En qué se divide la virtud? *R.* Se divide lo primero en *natural, adquirida, infusa* ó *teologal.* La natural es aquella virtud que casi dimana de la misma condicion de la naturaleza. La adquirida comprende todas las que pueden adquirirse por nuestros actos, ya sean intelectuales, ya morales. Infusa es la que Dios por sí mismo nos infunde, como lo son las virtudes teologales.

Lo segundo se divide la virtud en *intelectual* y *moral.* La intelectual perfecciona el entendimiento *in ordine ad verum*, y la moral la voluntal *in ordine ad bonum.* Esta se subdivide en las cuatro virtudes cardinales, que son: *justicia, prudencia, fortaleza* y *templanza*, llamadas asi, porque sobre ellas gira toda la bondad moral y política. Tambien se divide la virtud moral en *infusa per se*, é *infusa per accidens.* La primera pide de su naturaleza ser infundida por Dios, sin que causa alguna criada sea capaz á producirla. La segunda es aquella, que aunque atendida su naturaleza pudiera el hombre adquirirla por sí, la infunde Dios por una especial disposicion de su bondad, como infundió en Adan todas las virtudes morales y hábitos científicos, segun lo advierte S. Tom. *p.* 3. *q.* 7. *art.* 2. Omitimos otras divisiones de la virtud, por bastar las dichas para nuestro intento.

PUNTO II.

De otras cosas pertenecientes á las virtudes.

P. ¿Cuáles son las propiedades de las virtudes? *R.* Dejando de referir otras, las principales son estas dos: *mediocritas* y *connexio.* Consisten, pues, todas las virtudes morales *in medio.* De dos maneras puede ser este medio de la virtud, es á saber: *medium rationis*, y *medium rei.* El primero se verifica cuando la operacion es gobernada por la prudencia con atencion á las circunstancias y condiciones convenientes á la persona, lugar y tiempo. De aqui resulta, que la operacion que con respecto á una persona y lugar es prudente, sea imprudente y viciosa respecto de otra en otro lugar; como la comida que para un sano y robusto es conveniente, para otro enfermo y debil es perniciosa. Medio *rei* se llama aquel que es fijo é invariable de su naturaleza para todos, cualesquiera que sean las circunstancias, como el medio de la justicia conmutativa, que se conmensura con la deuda; de manera, que el que debe ciento pague ciento, para que se verifique la igualdad. Todas las virtudes morales consis-

ten en el medio. La razon es, porque es preciso que se constituya este en aquellas virtudes, cuyos estremos pueden en su materia ser viciosos; y pudiendo suceder asi en la materia de las virtudes morales, pues todas tienen vicios opuestos, ó por esceso ó por defecto, síguese que sea necesario constituir en ellas un medio *rationis*, que prescriba el modo medio de tocar su objeto sin esceso ni defecto.

Esta propiedad no se ha de estender de las virtudes morales á las teologales, que por sí y por razon de su naturaleza, tienen á Dios por su regla y medida, aunque la prudencia regule su ejercicio *per accidens*, y por la imperfeccion de nuestra naturaleza viciada. Es doctrina de S. Tom. 1. 2. *q.* 64. *ad* 4. donde dice: *Numquam potest homo tantùm diligere Deum, quantùm diligi debet: nec tantùm credere, aut sperare in ipsum, quantùm debet; unde multo minus potest ibi esse excessus: et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad Summum.* Prosigue despues diciendo: *Dari aliam regulam, vel mensuram virtutis theologicæ ex parte nostra... Undè per accidens potest in virtute theologica considerari medium, et extrema ex parte nostra.* La diferencia, pues, que en cuanto á esto se da entre las virtudes morales y teológicas, consiste en que aquellas por su naturaleza piden medio, y estas solo *per accidens*, como queda declarado.

La segunda propiedad de la virtud es la conexion entre sí mismas. Sobre ella decimos lo primero, que consideradas las virtudes en su ser perfecto, tienen entre sí tanta conexion, que una sola que falte, ninguna se posee en su estado perfecto; porque la virtud moral depende en su ser perfecto de la prudencia perfecta, y esta no puede ser tal, no estando acompañada de todas las demas virtudes, con las cuales rija y gobierne al hombre en todas sus operaciones morales, conforme á las reglas de la razon.

Decimos lo segundo, que las virtudes morales *per se* infusas estan necesariamente conexas con la caridad, porque ellas no pueden subsistir sin la prudencia infusa, como las adquiridas sin la adquirida; y no pudiendo existir la prudencia infusa sin la caridad, tampoco podrán las demas virtudes morales *per se* infusas estar sin ellas.

P. ¿Son todas las virtudes de igual perfeccion? Antes de responder á esta pregunta suponemos, que la comparacion de las virtudes puede hacerse ó entre las naturales y sobrenaturales, ó entre las mismas naturales intelectuales y morales, ó entre las mismas morales ó cardinales. Esto supuesto

R. 1. Las virtudes sobrenaturales son mas perfectas y escelentes que las naturales, porque son de órden superior y miran objeto mas noble.

R. 2. Entre las sobrenaturales son las mas perfectas las virtudes teologales, y entre ellas la mas eminente es la caridad, como dice S. Pablo: *Major autem horum est charitas.* Despues de la caridad lo es la fe, por ser su objeto mas abstracto y universal que el de la esperanza, como lo advierte S. Tom. 1. 2. *q.* 66.

R. 3. Las virtudes intelectuales son mas perfectas que las morales. Entiéndese esta asercion, haciendo comparacion de un género con otro,

y de lo supremo del uno, cual es la vision de Dios, con lo supremo del otro; porque si la comparacion se hace *in individuo*, no hay duda que la caridad, y aun la justicia, es mas perfecta que cualquiera ciencia natural. Y asi, si paramos en lo natural, son mejores y mas útiles las virtudes morales que las intelectuales puramente especulativas. Mas esto no impide que absolutamente hablando, sean mas dignas y escelentes las virtudes intelectuales que las morales, pues estas versan *circa bonum*, que no es objeto tan noble como el de aquellas que versan *circa verum;* y ademas las intelectuales residen en el entendimiento, que es sugeto mas escelente que la voluntad ó apetito, que son el sugeto de las morales. Sobre la antelacion que unas y otras tienen entre sí, véase el Compendio Latino en este Tratado, punto 5.

P. ¿Qué virtudes permanecen en la patria? *R.* Con S. Tom. 1. 2. *q.* 56. *art.* 1. Las virtudes morales no permanecen en la patria en cuanto á lo que en ellas se ha de material, pero sí en cuanto á lo que se ha de formal; y no como quiera, sino de un modo perfectísimo. Lo mismo resuelve en el *art.* 2, en cuanto á las intelectuales. Y en el tercero y siguientes enseña, que de las teologales solo permanece en ella la caridad, mas no la fe ni esperanza, porque como dice el Apost. 1. *Corint.* 13. *Charitas numquam excidit;* mas siendo la fe argumento de lo que no aparece, y nadie espere lo que ya posee, como lo advierte el mismo Apóstol, *ad Rom.* 8. *v.* 24, no tienen lugar estas dos virtudes con la clara vision de Dios y posesion del sumo bien en la patria.

CAPITULO II.

De las virtudes cardinales.

—

PUNTO I.

De la prudencia.

P. ¿Qué es prudencia? *R.* Segun S. Agustin, es: *Cognitio rerum appetendarum, et fugiendarum.* Su objeto formal no es asignar su fin á las virtudes morales, sino lo que conduce para él, esto es: cómo y por qué medios tocará el hombre el de la razon. Y asi el objeto formal de la prudencia es aquella honestidad peculiar que se halla en dictar que es lo que se haya de practicar, atendidas todas las circunstancias ocurrentes, para que *hìc et nunc*, sea recta la operacion. Su objeto material trasciende por la materia de todas las virtudes, pues á todas las encamina la prudencia para que consigan su fin, y toquen el *medium rationis.* No puede hallarse esta virtud *verè et simplicitèr* tal en el pecador, porque el que está en pecado mortal, tiene el ánimo desordenado. Puede sí darse en él la prudencia adquirida acerca de algunos negocios particulares.

P. ¿En qué se divide la prudencia? *R.* Esencialmente se divide en *monástica,* que mira al propio bien; en *política* ó *gobernatriz*, que atiende al bien comun. Se subdivide esta en *regnativa*, *civil*, *económica* y *militar.* La regnativa, que tambien se llama *legislativa*, atiende al bien y gobierno de todo el reino. La civil se ordena al cuidado de la ciudad. La económica se ordena al bien y gobierno de la casa

ó familia. Y la militar á instruir á los soldados para que puedan triunfar de los enemigos. Tiene, ademas, la prudencia, sus partes integrales y potenciales, cuya narracion omitimos por escusar tanta prolijidad. Véase el Compendio Latino, capítulo 2, punto 1.

P. ¿Qué pecados ó vicios se oponen á la prudencia? *R.* Por defecto le son opuestos la *imprudencia positiva*, cuando uno aconseja, juzga, ó manda algo contra las reglas que la prudencia prescribe. La *precipitacion*, *inconsideracion*, *inconstancia* y *negligencia*, tambien se oponen por defecto á esta virtud. Por esceso se le oponen la *prudencia carnal*, de la cual dice S. Pablo *ad Rom.* 8. que es muerte: *prudentia carnis mors est.* Se le oponen tambien del mismo modo la *astucia disimulada*, la *solicitud nimia* acerca de las cosas temporales; el *dolo* ó *engaño*, sin otros.

PUNTO II.

De la justicia y fortaleza.

La segunda virtud cardinal es la justicia. Esta puede considerarse de dos maneras: una en *general*, segun la cual dice una total conformidad de toda la vida y acciones con la ley divina. Otra es *particular*, de la que largamente trataremos en el Tratado XVIII.

Divídese la justicia, como en partes subjectivas, en *legal*, *distributiva* y *conmutativa*; y como en partes potenciales, en *religion*, *penitencia*, *observancia*, *piedad*, *gratitud*, *verdad*, *amistad*, *liberalidad*, *afabilidad* y *vindicta*. De todas diremos lo conveniente en el discurso de esta Suma; y asi no nos detenemos en individuar la naturaleza de cada una, como ni sus vicios, por la misma razon.

P. ¿Qué es fortaleza, tercera virtud cardinal? *R.* Segun S. Tom. 2. 2. *q.* 123. *art.* 2, con la autoridad de Tulio, se define diciendo que es: *Considerata periculorum susceptio, et malorum perpessio*: ó puede decirse que es: *Virtus rectificans irascibilem circa audacias et timores;* pues esta escelente virtud, al paso que modera la audacia temeraria, destierra el temor y tristeza en los peligros. Y asi sus actos principales, son: *aggredi et substinere.* Entre ellos este es el principal, y por eso el martirio es el acto principalísimo de la fortaleza. Su objeto formal son los temores y audacias en cuanto regulados por la razon. El material son las mismas pasiones del honor y audacia. Los actos esternos *acometer* y *sufrir*, segun convenga, ó *huir* los peligros graves cuando es conveniente, son objeto material secundario. Tiene sus partes integrales, y sus vicios opuestos. Véase el Compendio, punto 3.

PUNTO III.

De la templanza.

P. ¿Qué es templanza? *R.* Es: *Virtus quæ moderatur concupiscibilem in delectationibus sensibilibus præcipuè gustus, et tactus.* Su objeto formal es todo concupiscible, en cuanto puede ordenarse por la razon. El material es el mismo concupiscible considerado *secundum se*, ó *in esse rei.* Se opone á esta virtud por esceso la destemplanza, mediante la cual escediéndose el hom-

bre en lo que prescribe la razon, abusa de los deleites corporales. Por defecto se le opone la estupidez de los sentidos, vicio que apenas se halla en el mundo, pues desprecia todos los deleites, aun los lícitos y necesarios, como si el hombre fuese una piedra insensible. S. Tom. 2. 2. *q.* 141 *hasta* 146. Tiene tambien la templanza sus partes integrales y potenciales, de las que trata el Compendio, punto 4, adonde nos remitimos.

CAPITULO III.

De los dones y frutos del Espíritu Santo, y de las bienaventuranzas.

PUNTO I.

De los dones del Espíritu Santo en comun y en particular.

Los dones del Espíritu Santo pueden tomarse en tres maneras. La primera, por cualquier beneficio recibido de Dios; porque procediendo todas sus gracias de su amor, el cual se atribuye al Espíritu Santo, todas ellas pueden decirse dones suyos. La segunda y mas propia, por los bienes sobrenaturales. La tercera y propísima, por ciertas perfecciones sobrenaturales, por las cuales el hombre se dispone á la mocion de Dios; y de estos hablamos al presente con S. Tom. 1. 2. *q.* 68. Esto supuesto

P. ¿Qué es don? *R.* Es: *Habitus supernaturalis disponens hominem, ut sit promtè mobilis à Spiritu Sancto.* Es de fe se dan en la Iglesia siete dones del Espíritu Santo, como como consta del *cap.* 11 *de Isaias,* donde se numeran todos por estas palabras, en que hablando de Cristo dice: *Et requiescet super eum spiritus Domini; spiritus sapientiæ, et intellectus, spiritus consilii, et fortitudinis, spiritus scientiæ, et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* Son, pues, siete los dones del Espíritu Santo, es á saber: don de *sabiduría*, don de *entendimiento*, don de *consejo*, don de *fortaleza*, don de *ciencia*, don de *piedad*, y don de *temor de Dios.* Los tres primeros y el don de ciencia pertenecen á la parte intelectiva, y la perfeccionan, y los otros tres á la voluntad, perfeccionando sus fuerzas apetitivas. Son estos dones necesarios para que el hombre consiga su salvacion eterna; porque sin seguir la mocion de Dios nadie puede salvarse, y para ello se dispone el hombre por medio de dichos dones, como dice S. Tom. ya citado, *ad* 2.

P. ¿Cuál es el efecto de cada uno de los dones del Espíritu Santo? *R.* Cada uno tiene su particular munero. El de la sabiduría, que es el mas escelente de todos, y por eso corresponde á la caridad, se da para juzgar de las cosas divinas por su altísima causa, que es Dios. El de entendimiento sirve para la perfecta penetracion de lo que es creible por la fe, y por eso corresponde á esta virtud. El de consejo ilustra para mandar y aconsejar en aquellas cosas que se han de obrar sobre las reglas y modos de la razon; y por eso este don corresponde á la prudencia. El de fortaleza nos hace tener en poco los peligros por mas graves que sean, animándonos en ellos con la confianza y seguridad en el favor de Dios. Corresponde por lo mismo á la virtud de la fortaleza. El de

piedad, que corresponde á la religion, se da para ofrecer á Dios toda reverencia y veneracion de un modo superior á aquel con que lo hace la religion, siguiendo mas que las reglas de la prudencia la inflamacion del espíritu divino. Se estiende á venerar despues de Dios á todos los hombres en cuanto son hechuras suyas, especialmente á los justos y santos. El de ciencia separa lo creible de lo que no lo es, juzgando de ello por las causas criadas, en cuanto por su medio venimos en conocimiento de las invisibles; y asi corresponde tambien este don á la fe. Sirve el de temor, ya para moderar la voluntad, y que no degenere en presuncion, ya para que separe de los deleites por un motivo superior al que dicta la templanza, esto es, por temor de Dios; y por eso este don corresponde primero á la esperanza, y secundario á la templanza.

PUNTO II.

De los frutos del Espíritu Santo.

P. ¿Qué cosa son los frutos del Espíritu Santo? *R.* Son: *Actus perfecti procedentes ex speciali motione Spiritus Sancti, quibus homo operatur suavitèr, et delectabilitèr.* Llámanse frutos del Espíritu Santo por proceder del hombre fecundado de este divino Espíritu, mediante su virtud, que es su semilla.

P. ¿Cuántos son los frutos del Espíritu Santo? *R.* Son doce, es á saber: *Caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia* y *castidad.* Asi los numera el Apóstol ad Galat. *cap.* 5. Los tres primeros perfeccionan el alma en sus bienes dentro de sí misma; porque mediante ellos ama á Dios con gozo y paz, sin que las pasiones la perturben, que es un felicísimo estado. La paciencia y longanimidad perfeccionan el alma dentro de sí misma para superar las adversidades interiores y esteriores de esta vida, y el que se le dilate el gozar de los bienes de la gloria. La bondad, benignidad, mansedumbre y fe perfeccionan el alma en órden al prógimo, comunicándole sin ira ni fraude, sino antes bien con sinceridad, benignidad y fidelidad los bienes, asi espirituales como temporales. Ultimamente, la modestia, continencia y castidad perfeccionan el alma acerca de las pasiones y concupiscencias, regulando asi á estas como á las acciones esteriores, suavemente por una superior mocion.

PUNTO III.

De las bienaventuranzas.

P. ¿Qué se entiende por bienaventuranzas? *R.* Son: *Quidam actus donorum, quibus ex motione speciali Spiritus Sancti ad vitam æternam accedimus.* Son estas ocho, segun las numera S. Mat. *cap.* 5. Las cuatro atienden á desterrar de nosotros la falsa bienaventuranza; estas son: la pobreza de espíritu, que escluye el amor desordenado de las riquezas. La mansedumbre, que modera las pasiones desordenadas de la irascible. El lloro y llanto, que separa las pasiones desordenadas de los deleites y gozos. Y la paciencia en las persecuciones, que desprecia al favor y aplauso humano.

Las otras cuatro bienaventuranzas disponen y dirigen al hombre á

la consecucion de la verdadera felicidad eterna, pues para su consecucion nos preparamos por el ardiente deseo de ella, significado en el hambre y sed de justicia. Nos aproximamos á ella mediante las obras de misericordia y limpieza de corazon que dispone á la clara vision de Dios; y finalmente, por la paz con el prógimo, que es obra perfectísima de la caridad y justicia. S. Tom. 1. 2. *q.* 69. *art.* 3.

TRATADO V.

De los vicios y pecados.

Segun aquel comun axioma: *Opposita magis lucescunt juxta se posita*, conviene tratemos de los vicios y pecados despues de haberlo hecho de las virtudes á que se oponen, como vamos á practicarlo, siguiendo al Doctor angélico, que lo hace 1. 2. *q.* 71 y siguientes.

CAPITULO I.

De la naturaleza del vicio en comun.

P. ¿Qué es vicio? *R.* Es: *Mala qualitas mentis, qua malè vivitur, et nemo benè utitur.* O es: *Dispositio mali ad pessimum.* Tambien puede decirse que es: *Habitus acquisitus per actus malos, inclinans ad similes actus.* Estas tres cosas: *Vicio, malicia* y *pecado*, se oponen á estas otras tres: *Virtud, bondad* y *acto bueno.* El modo con que los vicios se oponen á las virtudes es asunto especulativo, y asi omitimos el averiguarlo ó resolverlo.

P. ¿Son todos los vicios contra la naturaleza del hombre? *R.* Lo son. Asi S. Tom. 1. 2. *q.* 71. *art.* 2, donde celebra el dicho de S. Agust. *Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est.* Pruébase tambien con razon; porque lo que es contra el alma racional, parte principal del hombre, no puede menos de ser contra la naturaleza de este, como es claro; y siendo cierto que los vicios son contrarios á nuestra alma racional, pues lo son contra la razon; luego tambien lo son contra la naturaleza del hombre. Pero debe notarse, que aunque todos los vicios lo sean, hay entre estos algunos que se llaman con especialidad *contra naturam;* porque ademas de la oposicion que dicen con el alma racional, se oponen tambien á la naturaleza sensitiva, como repugnantes al modo y órden instituido por la naturaleza, como lo son la *polucion*, *sodomía* y *bestialidad.*

P. ¿El acto vicioso ó pecado, escede *simplicitèr* en la malicia al hábito vicioso? *R.* Sí; porque la bondad ó malicia moral se consuma por el acto malo ó bueno. Y asi el premio ó castigo no se da por los hábitos sino por los actos. S. Tom. *a.* 3. *ubi supr.*

CAPITULO II.

De los vicios capitales.

—

Llámanse vicios capitales aquellos de los que nacen otros muchos. Numéranse comunmente los siete siguientes, que son: *Soberbia*, *avaricia*, *lujuria*, *envidia*, *gula*, *ira*, y *pereza*. De estos siete vicios, la lujuria y gula se llaman *carnales*, y los demas *espirituales*. No todos los pecados capitales son mortales, pues muchas veces no pasan de veniales; y asi no se llaman capitales por ser siempre grave pecado, sino porque, como queda dicho, son cabeza y raíz de otros muchos.

P. ¿Qué es soberbia? *R.* Es: *Inordinatus appetitus propriæ excellentiæ.* Este pecado fue el que arrojó del cielo al ángel, y desterró al primer hombre del paraiso. Es de su género pecado mortal, como si el hombre en materia grave resiste sujetarse á Dios ó á sus mandatos, teniendo en menos el hacerlo; ó se prefiere desordenadamente á otros.

P. ¿Qué es avaricia? *R.* Es: *Appetitus inordinatus divitiarum.* Puede cometerse de tres modos el pecado de la avaricia: ó apeteciendo desordenadamente las riquezas, ó adquiriéndolas con el mismo desórden, ó reteniéndolas con él. Si apetece, adquiere ó retiene lo ageno contra la voluntad racional de su legítimo dueño, se opone á la justicia. Si retiene lo propio mas de lo que conviene, peca contra la liberalidad, y tambien puede oponerse á la caridad y misericordia.

P. ¿Qué es lujuria? *R.* Es: *Appetitus inordinatus venereorum.* Es de su género pecado mortal, sin que admita parvidad de materia. De ella hablaremos mas difusamente en su propio lugar cuando tratemos del sesto precepto del Decálogo, adonde por ahora nos remitimos.

P. ¿Qué es envidia? *R.* Es: *Tristitia de bono alterius;* como si uno se entristece del bien ageno, en cuanto escede al propio bien, y lo disminuye, *non effectivè*, *sed apparentèr*, esto es, no en la realidad, sino en la falsa aprension del envidioso; porque los bienes del prógimo en la verdad no son capaces á disminuir los de otros, cuando la caridad hace todos los bienes comunes, como tambien los males; y asi el que envidia la felicidad del prógimo, finge un detrimento propio que no padece sino en su depravado ánimo y afecto desordenado, y asi lo es tambien su tristeza.

Si esta fuere del bien temporal del prógimo en cuanto se persuade que este ha de abusar de él en ofensa de Dios, ó para otro mal, ó por ser indigno de él, ó porque él tiene necesidad del mismo, no será envidia. Tampoco lo será el que uno se entristezca del bien ageno en cuanto puede serle á él ó á otros nocivo; pues esto es un temor del mal propio ó ageno, que siendo bien ordenado no es culpable.

La envidia no se verifica entre el superior é inferior en cuanto tales, cuando la suerte del superior escede en mucho la del inferior; porque como dice Santo Tamas, el plebeyo no tiene envidia del rey, ni el rey la tiene del plebeyo. Dase, pues, la envidia entre los iguales ó entre los mayores, cuya mayoría no es muy distante de la condicion ó clase del envidioso.

Es la envidia pecado mortal *ex*

genere suo, por ser directamente opuesta á la caridad con el prógimo. Si fuere acerca de la gracia y auxilios divinos, será un gravísimo pecado distinto en especie, y que va contra el Espíritu Santo. Las mas veces solo es culpa venial en el sugeto por parvidad de materia, ó por falta de perfecta deliberacion.

P. ¿Qué es gula? *R.* Es: *Appetitus inordinatus cibi et potus.* Se opone á la virtud de la abstinencia. Puede por ella pecarse de las cinco maneras que espresa el verso siguiente:

Præproperè, lautè, nimis, ardentèr, studiosè.

Esto es: comiendo antes de tiempo, ó cosas muy regaladas, ó mas de lo conveniente, ó con voracidad y esceso, ó finalmente, con esquisita composicion ó estraordinario condimento.

Divídese la gula en dos especies, que son *comilona* y *embriaguez.* La primera consiste en comer con esceso; y la segunda en beber con él. Una y otra se oponen á la virtud de la templanza. Comer ó beber por solo el deleite que se halla en la comida ó bebida, es pecado de gula, por estraerse el acto del fin para que la naturaleza lo instituyó. Mas no será culpa deleitarse con la moderacion conveniente en el gusto que resulta de la comida y bebida, tomadas para alimentar al cuerpo y reparar sus fuerzas; pues como nota S. Agus. *l.* 1. *cont. Jul. cap.* 14. *Non solùm cibo sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri, non propter exercendam libidinem, sed propter tuendam salutem.*

La gula no es de su género culpa grave, como lo dice Santo Tomas, *quæst.* 14. *de Malo... art.* 2; pero lo será en los casos siguientes, es á saber: si por ella se quebrantaren los preceptos de la Iglesia; si por darle satisfaccion no se restituye lo ageno; si de ella se siguiere escándalo; si por ella se damnifica gravemente á la familia; si es con grave daño de la salud; finalmente, será pecado grave la gula cuando se coloca el último fin en el deleite de comer y beber.

P. ¿Qué es embriaguez? *R.* Es: *Voluntarius excessus in potu inebriare valente usque ad amissionem usus rationis.* Es vicio opuesto á la sobriedad, y pecado grave en su especie, como consta del Apóstol, 1. *Corint. cap.* 6. donde dice: que los borrachos no poseerán el reino de Dios, y de él solamente escluye el pecado mortal. Lo mismo persuade la razon; porque la embriaguez es una violenta y voluntaria privacion del uso de la razon, lo que sin duda causa grave detrimento al embriagado; y por consiguiente el que se emborracha no solamente pecará contra la templanza ó sobriedad, sino tambien contra la caridad propia, por el perjuicio que se causa á sí mismo.

Si la embriuguez fuere voluntaria, no solamente es en sí pecado grave, segun ya queda probado, sino que tambien se le imputarán al embriagado cuantos daños y pecados de ella se siguieren por serle voluntarios *in causa.* Entiéndese esto cuando son antes previstos; y entonces se creerán haberlo sido, cuando en otras embriagueces ha esperimentado incurrir en ellos. Por el contrario, no se deberán imputar

como previstos aquellos males que no tienen conexion alguna con la embriaguez, sino que acontecen casualmente ó por malicia de otros.

El que se embriaga no previendo el peligro de la embriaguez, como sucedió á Noe, no peca gravemente; lo que no puede escusar á los que muchas veces incurrieren en ella, porque ya estan instruidos del peligro por su misma esperiencia. Por eso pecan gravemente no solo los que de hecho se embriagan, sino tambien los que se ponen á peligro de ello.

Tambien pecan gravemente los que inducen á otros á embriagarse, por ser causa de la embriaguez. Los que venden vino en tabernas, figones, botillerías y otras oficinas públicas, estan obligados, en cuanto puedan, á impedir que otros se emborrachen, negándoles la bebida, cuando preveen que se han de embriagar, teniendo de ello certeza moral, porque de lo contrario concurririan moralmente á su pecado, sin que les sirva de escusa la pérdida temporal que de aqui se les podria seguir; porque esta no equivale al daño espiritual del prójimo. En caso de duda no estan obligados á abstenerse de la venta del vino, ni deben angustiarse por lo que pueda suceder.

De lo dicho se infiere lo primero, que no solo es pecado mortal la embriaguez cuando actualmente priva del uso de la razon, sino cuando uno se espone á peligro de perderlo, aunque del todo no lo pierda. Para entender esto, debe notarse que la embriaguez tiene varios grados, asi como son tambien varios los temperamentos de los sugetos; y por esto la bebida que es moderada para unos, puede ser para otros escesiva; mas siempre que se verifique embriaguez ó peligro de ella, ya sea por beber mucho ó poco, será culpa grave.

Síguese lo segundo, que los confesores no pueden absolver á los que tuvieren costumbre de embriagarse, hasta que den suficientes señales de su enmienda. Por la misma razon no se le podrá absolver ni administrar la Eucaristía al moribundo embriagado, asi porque carece del uso libre de la razon, como por hallarse en estado de pecado mortal; lo que tambien debe entenderse de la Estremauncion. Pero si la embriaguez no fuere completa y voluntaria, y el enfermo da señales de dolor, se le podrán administrar dichos sacramentos, no temiéndose alguna irreverencia por lo que mira á la Eucaristía. En caso de duda, se tendrá la embriaguez por voluntaria si el enfermo acostumbraba á embriagarse; *quia ex regularitèr contingentibus judicium faciendum est.*

P. ¿Es la embriaguez mala *ab intrinseco*, y de manera que no sea lícita, aun prescrita por el médico, y no habiendo otro remedio para recobrar la salud? *R.* Sobre esta dificultad hay dos opiniones, una y otra bastante autorizadas, asi *ab intrinseco* como *ab extrinseco*, sin que sea facil formar juicio determinado de cuál sea el sentir de Santo Tomas. Nos parece, pues, que una cosa es beber por emborracharse, y otra para conseguir la salud; porque bebiéndose por este fin y con dictámen de los médicos á quienes toca prescribir los remedios necesarios para conseguirla, y no habiendo otro que pueda sacar al enfermo del peligro, reputamos por lícito el

usar, en lance tan apretado, de este medio; pues asi como se usa en la medicina de otros remedios para conseguir que el doliente duerma ó por algun tiempo quede privado del uso de la razon sin que en ello haya culpa, asi tambien parece no la habrá aunque lo pierda por la embriaguez en el caso forzoso de que hablamos.

Con todo, no será lícito embriagarse uno á sí mismo, ni embriagar á otros para evitar la muerte ú otro grave daño que provenga *ab extrinseco*; porque entonces la embriaguez no se reputa por medio natural para evitar el mal. Por el mismo motivo no es lícito embriagar al que está condenado á muerte por sus delitos, á fin de que no sienta el suplicio, ni valerse de este medio para escitarse al vómito; porque para ello hay otros remedios, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 150. *art.* 2. *ad* 3.

P. ¿Qué es ira? *R.* Es: *Appetitus inordinatus vindictæ.* Es de su género pecado mortal opuesto á la caridad y á la justicia. Muchas veces no pasa de pecado venial, quedando en primeros movimientos repentinos, que no pasan de la parte sensitiva. Si son del todo involuntarios no habrá culpa alguna. Será tambien culpa leve la ira, cuando la materia fuere leve.

P. ¿Qué es pereza? *R.* Hablando de ella segun la comun acepcion, es: *Torpor aut pigritia mentis bona inchoare negligentis.* Regularmente no pasa de pecado venial, aunque no deja de poner al hombre en un estado muy peligroso por los malos efectos que de ella se originan.

Será pecado mortal en los dos casos siguientes. El primero, cuando por ella se omite lo que obliga á culpa grave. El segundo, cuando mueve á hacer lo que es mortal, como á menospreciar los beneficios de Dios, á desear permanecer para siempre en esta vida para disfrutar sus bienes.

P. ¿Son pecados las pasiones? *R.* De sí no lo son, porque segun su naturaleza no son mas que *quidam motus animæ sensitivæ ad bonum, vel malum.* Si discordan de las reglas de la razon, inducen al mal; si son conformes á ellas, inducen al bien. Véase S. Tom. 1. 2. *q.* 24. *art.* 1. y 2.

Omitimos el tratar en particular de los vicios que dimanan de cada uno de los capitales referidos, por ser una materia muy difusa y no parecernos necesaria del todo para la instruccion de los confesores; y mas que en todo el discurso de esta Suma se hablará lo necesario de todos ó de los mas en sus respectivos lugares.

CAPITULO III.

De los pecados en comun.

Siendo los pecados parto de los vicios, habiendo ya tratado de estos, pide el órden metódico el que se trate de aquellos, y mas siendo su noticia tan necesaria á los confesores para el desempeño de su altísimo ministerio. Por lo mismo atenderemos á tratar esta materia con la mayor claridad, siguiendo al Angélico Doctor que habla de ella en la 1. 2. *q.* 71. y en otras muchas partes.

PUNTO I.

Naturaleza y efectos del pecado.

P. ¿Qué es pecado? Es: *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei æternam.* Se dice: *Dictum, factum, concupitum,* para comprender todo pecado *cordis, oris* y *operis.* Tambien abraza la definicion dicha los pecados de omision, porque aunque las voces solo parezcan espresar los de comision, siendo cierto que *affirmatio, et negatio reducuntur ad idem genus, pro eodem est accipiendum dictum, et non dictum, factum, et non factum,* como advierte S. Tom. *art.* 6. *ad.* 1. de la cuestion arriba citada. Se añade: *Contra legem Dei æternam;* porque todo pecado es contra esta eterna ley, regla suprema de las operaciones humanas.

Arg. contra la dicha definicion. Los pecados que van contra las leyes humanas y lo mismo los que proceden de conciencia errónea, no son contra la ley eterna de Dios, pues ni unos ni otros quebrantan ley alguna impuesta por Dios; luego no todo pecado es *contra legem Dei æternam. R.* Aunque los pecados que van contra las leyes humanas ó contra la conciencia errónea no vayan directamente contra la ley eterna de Dios, lo van indirectamente, por cuanto los superiores mandan por la autoridad que Dios les ha dado para ello; y por lo que mira á la conciencia, es ella una participacion de la ley eterna, segun se dice en el salmo 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* y asi de todo pecado se verifica que es contrario á la ley eterna de Dios.

P. ¿Cuáles son los efectos del pecado? *R.* Del actual personal nacen dos efectos, que son la mácula y el reato á la pena. La mácula es: *Privatio gratiæ relicta ex pecato gravi,* en el pecado mortal; y en el venial es: *Privatio fervoris charitatis.* El reato á la pena es: *Condignitas ad pœnam subeundam.* Si el pecado es mortal deja un reato asi á la pena eterna de daño como á la de sentido; si fuere solo venial, no lo deja mas que á pena temporal; mas si se juntare con el mortal en la otra vida, entonces *per accidens* será castigado con pena eterna, como lo será con las dos penas dichas el pecado grave; porque la voluntad del condenado obstinada ya en el mal, es incapaz é indigna de lograr la remision ni el perdon.

PUNTO II.

De la division del pecado.

R. ¿De cuántas maneras es el pecado? *R.* Tiene muchas, siendo innumerables los modos de pecar; y asi solo trataremos de las principales. Divídese lo primero el pecado en *original* y *personal.* El original es: *Quod à primo parente derivatur, et per originem transfunditur.* El personal es: *Quod à propria voluntate committitur.* Lo segundo, se divide el pecado personal en *actual* y *habitual.* El actual es: *Actualis violatio divinæ legis;* y el habitual es: *Macula relicta in anima ex pecato præterito, non expiato per gratiam sanctificantem.* Dáse tambien pecado venial *actual* y *habitual.* El actual es: *Actualis transgressio levis divinæ legis;* y el habitual es: *Diminutio fervoris charitatis orta*

ex peccato levi actuali non dimisso; porque aunque en alguna manera sea mácula, no lo es con propiedad.

Divídese lo tercero en pecado de *comision* y *omision*; aquel va contra los preceptos negativos, y este contra los afirmativos. Lo cuarto se divide el pecado en *mortal* y *venial*. El mortal es el que da la muerte al alma, privándola de la vida de la gracia. El venial es el que aunque no prive al alma de esta vida sobrenatural, la hace menos grata á Dios, disminuyendo el fervor de la caridad.

Divídese lo quinto en *carnal* y *espiritual*. El primero se consuma en la carne, como la gula y lujuria; y el segundo en la mente, como la soberbia y envidia. Lo sesto, hay pecados que son *contra Deum*, *contra proximum*, *et contra se ipsum*. Los primeros se dicen contra Dios, no porque haya pecado que no le sea contrario, sino porque con cierta especialidad se le oponen, como la blasfemia y heregía. Los segundos se llaman contra el prógimo, porque se le oponen con especialidad; tales son el hurto, homicidio y otros que le damnifican. Los terceros se llaman igualmente contra el que los comete, porque aunque toda culpa ceda en daño del pecador, estos lo damnifican con mas especialidad, como el embriagarse, ó el quitarse la vida y otros semejantes.

Lo sétimo el pecado se divide en pecado *cordis*, *oris et operis*. El que se consuma en la mente, como el odio de Dios, el juicio temerario, la simple deleitacion morosa, se llama pecado *cordis*. Si se consuma en la boca, como la detraccion, la mentira y contumelia, será pecado *oris*. Y últimamente, el que se consuma en la obra, como el hurto, homicidio y otros, se dice pecado *operis*.

Divídese lo octavo el pecado en pecado cometido *ex infirmitate*, *ex ignorantia* y *ex malitia*. *Ex infirmitate* es el que se comete vencido el pecador de alguna grave tentacion ó instigacion. *Ex ignorantia* es el que se hace por alguna ignorancia vencible; y *ex malitia* es el que se abraza por mera eleccion de la voluntad *scienter* y de industria, ó que procede de una mala costumbre ó hábito vicioso, ó finalmente, tiene su orígen de una afectada ignorancia, como dice S. Tom. 1. 2. *q.* 78. *art.* 2. y 3.

Lo noveno se divide el pecado en *propio* y *ageno*. Propio se dice el que comete el sugeto por sí mismo, y ageno el que se comete por medio de otro tercero, concurriendo á él con el mandato, consejo, auxilio, persuasion, ó de otra manera.

Se da tambien pecado llamado *contra el Espíritu Santo*, el cual consiste en ir contra la bondad atribuida á este divino Espíritu de un modo especial. Asi lo van la *desesperacion*, *presuncion*, *impugnacion de la verdad conocida*, *la envidia de la gracia del prógimo*, *la impenitencia* y *obstinacion*. Tambien se llama este pecado *irremisible*, no porque absolutamente lo sea, pues no hay alguno que no se pueda remitir, sino por la dificultad con que se remite, á causa de que tales pecadores rara vez hacen penitencia verdadera.

PUNTO III.

Del pecado original y sus efectos.

P. ¿Qué es pecado original? *R.* Es: *Privatio voluntaria justitiæ originalis.* Dícese *voluntaria*, no *formalitèr* y *physicè*, sino *terminativè* y *per modum effectus* con respecto á la voluntad de Adan, en la que se contenian las de todos los hombres. Se añade *justitiæ originalis*, para cuya inteligencia han de notarse tres cosas incluidas en la justicia original.

La 1.ª la sujecion de la mente ó razon á Dios. La 2.ª la de las fuerzas inferiores á la misma razon. La 3.ª la subordinacion del cuerpo al alma. Causado el primero de estos efectos por la gracia habitual, él era causa de los otros dos; porque aunque dicha gracia fuese de la misma especie que la santificante que ahora se comunica á los justos, estaba, no obstante, adornada de un modo especial, con el que rectificaba todas las fuerzas y potencias del hombre.

Por lo dicho se entiende, que el pecado original consiste formalmente en la privacion de la gracia que santifica al alma. Este era el primero y principalísimo efecto de la justicia original, asi como ahora lo es del Bautismo la gracia santificante, la cual quita verdaderamente el pecado original, como enseña la fe contra Calvino y otros hereges, que pensaban que el Bautismo solo servia á cubrirlo ó raerlo, mas no para perdonarlo. Véase el Trident. *ses.* 5.

P. ¿Cuál fue el primer pecado de Adan? *R.* La sentencia mas comun entre los teólogos contra Escoto y otros, defiende haber sido pecado de soberbia, con la cual apeteció su propio bien sobre la medida que Dios le habia prefinido, pretendiendo una cierta semejanza con Dios. Dedúcese esta verdad del Eclesiástico, *cap.* 10. donde se dice: *Quoniam initium omnis peccati est superbia.* De este pecado nació su desobediencia al mandato divino, y otros muchos que se unieron en su trasgresion, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 163. *art.* 2. Otras muchas cuestiones suelen los teólogos controvertir sobre esta materia, las que omitimos por no tocar á nuestro intento, contentándonos con decir algo de las fatales consecuencias de la primera culpa, para que entendiendo los confesores las enfermedades de sus penitentes, puedan mas acertadamente aplicarles los remedios oportunos.

P. ¿Qué efectos causa el peeado original? *R.* Son tantos y tan funestos, que apenas pueden decirse, no obstante de esperimentarlos todos los dias. El primer efecto de este pecado es la privacion de la justicia original, como ya dijimos. De este primer efecto se siguió quedar el hombre enfermo en cuanto á todas las facultades de alma y cuerpo; y en primer lugar en cuanto al entendimiento y voluntad. Una y otra potencia quedó tan enferma con peligrosísimas dolencias, que apenas puede la mayor lástima sentir bastantemente su infelicidad. La ignorancia aun de las cosas necesarias á la conservacion de la vida, la fatuidad y rudeza de entendimiento, la dificultad en adquirir las ciencias, la debilidad y levedad del ánimo, la continua vagueacion de la mente, el atender á las cosas vanas y livianas con antelacion á las

mas útiles, importantes y aun necesarias, son otras tantas enfermedades de nuestros entendimientos infectos del pecado original.

No son menos sensibles las dolencias que por él padece nuestra voluntad. El amor desordenado de nosotros mismos, y del que nacen los cuidados vanos, los temores, las envidias, los pleitos, riñas, contiendas, desavenencias, asechanzas, guerras y vanos temores; la dificultad en abrazar lo bueno y apartarnos de lo malo; la inconstancia con que nos hacemos á nosotros mismos una guerra intestina, ya queriendo uno, ya otro; la debilidad del libre albedrío para seguir lo bueno, son todos efectos del pecado original, y enfermedades que con él contrajo nuestra voluntad.

Tambien la parte sensitiva, dividida en concupiscible é irascible, recibió heridas las mas sensibles, siendo la principal aquel fomes del pecado que nos quedó para la pugna y *ad agonem*, como dice el santo Concilio de Trento, y por el cual la parte inferior se revela de continuo contra la superior, la carne contra el espíritu, haciéndonos sentir en cada momento aquella ley que decia S. Pablo era repugnante á la de su mente, y que queria reducirlo al cautiverio de la ley del pecado.

En cuanto al cuerpo son igualmente innumerables las desdichas y miserias en que incurrimos por el pecado original. Por él nos vemos sujetos al hambre, á la desnudez, á las enfermedades, dolores, tristezas; y dejando otras muchas miserias, á la mas terrible entre las cosas terribles, que es la muerte, estipendio del pecado.

PUNTO IV.

Del pecado de comision y omision.

P. ¿En qué consiste la esencia del pecado de comision? *R.* En una malicia positiva, que *ex consequenti* induce la privacion de la rectitud. Asi lo dice S. Tom. 1. 2. *q.* 7. *art.* 1. *ad* 1. por estas palabras: *Peccatum non est pura privatio, sed actus debito ordine privatus.*

P. ¿En qué consiste el pecado de omision? *R.* Su esencia consiste en una privacion voluntaria, ó pretermision del acto mandado; de manera que el acto solo puede concurrir á constituir su esencia, ó como causa ó como ocasion de omitirlo, lo cual es necesario para que la omision sea voluntaria, *aliàs* no seria pecaminosa, como no lo es en aquel que omite lo mandado por un olvido invencible.

P. ¿Los pecados de comision y omision, son de la misma especie cuando es uno mismo su motivo? *R.* Sí; porque diversificándose la especie de los pecados de la diversidad específica de sus motivos, se sigue que cuando estos no se diferencian en especie, tampoco se distinguen aquellos. Con todo, *cæteris paribus*, es mas grave el pecado de comision que el de omision, porque aquel, y no este, se contraría directamente á la virtud.

P. ¿Cuándo se vician los actos que concurren á la omision culpable? *R.* Para resolver esta dificultad se han de notar tres cosas. La primera que, como ya dijimos, para que la omision sea pecaminosa siempre se requiere algun acto. La se-

gunda, que el tal acto puede haberse *merè concomitantèr*, sin influir de modo alguno en la omision, y suponiendo ya toda su causa intrínseca y estrínseca. La tercera, que el tal acto puede ser de sí bueno ó indiferente, como el cazar ó estudiar; ó puede ser malo, como el hurto ú homicidio. Esto supuesto

R. 1. Los actos que son causa de la omision pecaminosa se vician por esta, aunque de su naturaleza sean buenos; y por consiguiente como causas de ella ya son malos, no con diversa malicia, sino con la misma de la omision. Por lo que el acto y la omision, v. gr. el estudio y el omitir por él el oir Misa en un dia de precepto, solo constituyen moralmente un pecado, porque en tanto es malo el estudio, en cuanto es causa de omitir el oir Misa.

R. 2. Los actos que son *merè* concomitantes de la omision, no se vician por ella; porque no teniendo en la omision influjo alguno, no pueden viciarse por su malicia. Determina uno no oir Misa en dia festivo; con este ánimo camina á sitio donde no puede oirla. Aqui se ve ya completo el pecado. Si despues se entrega á la caza ó al juego, estos actos son *merè* concomitantes, sin que en manera alguna concurran á la omision pecaminosa, y por consiguiente quedan libres de su malicia.

R. 3. Cuando el acto malo de su naturaleza es causa de la omision pecaminosa, como cuando se deja la Misa por hurtar, asi el acto como la omision tienen una circunstancia notablemente agravante, que se debe esplicar en la confesion; porque tanto es mas grave la malicia de la omision, cuanto fuere mas gravemente pecaminoso el acto que es causa de ella.

P. ¿Cuándo empieza y se completa el pecado de omision? *R.* Se le da principio cuando se sigue la omision; porque el que directamente quiere omitir el oir Misa, peca cuando hace este acto que es causa de la omision. Se completa al tiempo que insta el precepto, y de facto no se cumple. Asi el que voluntariamente pone la causa que le impide cumplir el precepto de oir Misa, indirectamente quiere no oirla; porque el que quiere la causa, quiere tambien el efecto, á lo menos indirectamente. Aun el que *scientèr* ó por ignorancia vencible pone la causa de la omision, peca cuando la pone, aunque no se siga esta; asi como el que se espone á peligro de pecar, pecará por mas que no se siga el pecado á cuyo peligro se espuso.

P. ¿La omision voluntaria *in causa*, es en sí formalmente pecado, aun respecto de un embriagado, de un dormido ó de otro que en aquel tiempo carezca del uso de la razon? *R.* Sí; porque para que una cosa sea formalmente pecado, basta que lo sea poniendo voluntariamente la causa, ó queriéndolo indirectamente, como se ve en aquel que peca con ignorancia vencible; y siendo cierto que la omision de la Misa en un dormido le es voluntaria en su causa, cuando la previó antes, tambien lo será, que en él es formalmente pecado.

Arg. contra esto. La dicha omision en el dormido no es libre; luego no puede ser formalmente pecado. *R.* Aunque no sea libre en sí, lo es en su causa é indirectamente, y esto basta para que sea formal-

mente pecado. Ni de esta doctrina puede inferirse la consecuencia que algunos deducen, es á saber; que si un sacerdote estando dormido profiriese las palabras de la consagracion, consagraria si antes de quedar dormido hubiese tenido intencion de consagrar. No se deduce, vuelvo á decir, tal consecuencia de nuestra doctrina, porque para consagrar se requieren palabras formales humanas, las que no puede proferir un dormido; mas para pecado formal basta que el objeto sea malo ó prohibido, y que la voluntad lo abrace directa ó indirectamente en sí ó en su causa, porque *malum ex quocumque defectu.*

P. ¿De dónde se toma la gravedad del pecado de omision? *R.* De la gravedad y nobleza del acto omitido; porque toda privacion toma su gravedad de la dignidad y excelencia de la forma de que priva, y siendo la omision privacion del acto omitido, segun la gravedad y nobleza de este será la malicia de la omision.

PUNTO V.

De la diferencia que se da entre el pecado mortal y el venial.

P. ¿Se dan pecados que de su naturaleza son veniales ó mortales? *R.* Sí. La conclusion es de fe contra Calvino, el cual enseñaba: que todos los pecados eran de su naturaleza mortales, y solo para los predestinados, á quienes no se les imputaban, eran veniales. Es tambien contra Lutero, quien pensó que todos los pecados de los infieles eran mortales, y los de los fieles veniales, á escepcion de la infidelidad. Tambien es contra Bayo, que entre sus proposiciones condenadas ponia la siguiente, reprobada por la Iglesia: *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Dánse, pues, pecados de su naturaleza mortales, y son aquellos con que gravemente se ofende la caridad de Dios y del prógimo, la justicia, y otras virtudes *simplicitèr* tales. Se dan asimismo pecados de su naturaleza veniales, como lo es la mentira simple, las palabras ociosas, y cosas semejantes.

P. ¿Cuáles son los pecados que no admiten parvidad de materia? *R.* Aquellos cuya razon formal de malicia es indivisible, y se halla en cualquiera trasgresion por mínima que sea la materia. Tales son el odio formal de Dios, la heregía, la infidelidad, desesperacion y otros varios, de que diremos en sus lugares respectivos.

P. ¿En qué se diferencian el pecado mortal y el venial? *R.* En muchas cosas. Lo primero, en que el mortal quita la vida al alma privándola de la vida de la gracia, y el venial solo priva del fervor de la caridad. Lo segundo, en que el mortal, cuanto es de sí destruye á Dios, mas no el venial. Lo tercero, en que el mortal quita la amistad con Dios, y el venial solo la entibia. Lo cuarto, en que el mortal nos aparta de Dios, lo que no tiene el venial. Lo quinto, en que el mortal es grave ofensa de Dios, y el venial leve. Lo sesto, en que el mortal es absolutamente *contra legem*, y el venial es *præter legem.* Lo sétimo, en que el mortal desordena la voluntad en órden al fin, y el venial solo en cuanto á los medios de su

consecucion. Lo octavo, en que el mortal mancha al alma *simplicitèr*, y el venial solo *secundum quid*. Lo noveno, en que el mortal merece pena eterna de daño y de sentido, y el venial solo temporal.

P. ¿Por qué medios se remite el pecado mortal, y por cuáles el venial? *R.* Cuando se hallan juntos se remiten por los mismos, es á saber: por la atricion sobrenatural con sacramento de muertos, y por la atricion sobrenatural *existimata contritione* con sacramento de vivos; por la contricion perfecta ó acto de caridad, y por la infusion de la gracia, la cual espele *directamente* el pecado, asi como la luz disipa las tinieblas.

Si los pecados veniales se hallan separados de los mortales, como acontece en el justo, se remiten por estos mismos medios, y por los sacramentos de vivos, supuesta la atricion ó detestacion de ellos, y tambien por los sacramentales, con esta diferencia; que por los sacramentos se remiten *ex opere operato*, y por los sacramentales *ex opere operantis*, en cuanto escitan á su detestacion.

P. ¿Cuántos y cuáles son los sacramentales por cuyo medio se remiten los pecados veniales? *R.* Son siete, es á saber: *El herir los pechos*, *la bendicion episcopal*, *el agua bendita*, *la oracion dominical*, *la confesion general*, *el pan bendito* y *la limosna*, los cuales se esplican en este verso:

Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens.

En el *confessus* se entiende, asi la confesion general, como el golpe de pechos. Estos sacramentales no remiten el pecado inmediatamente, sino por medio de la detestacion de él, ó en cuanto mueven á reverenciar á Dios ó á los actos de caridad y religion, como advierte S. Tom. 3. *p. q.* 87. *art.* 3.

P. ¿Se puede remitir un pecado sin remitirse los demas? *R.* Al que está en pecado mortal no se le remite pecado alguno, ni mortal ni venial, sin que se le remitan los demas graves; porque para que á aquel que se halla en pecado mortal se le remita cualquiera pecado, es del todo necesaria la gracia, pues sin ella *nulla datur remissio*, y con la gracia ningun pecado grave es compatible. Si los pecados veniales se hallan en el que está en gracia, pueden remitirse unos sin otros por los medios ya dichos.

P. ¿En qué manera el pecado de su naturaleza grave puede ser solamente leve? *R.* Por dos capítulos, que son: por falta de perfecta deliberacion, y por parvidad de materia en los preceptos que la admiten.

PUNTO VI.

De cómo el pecado venial puede pasar á ser mortal.

P. ¿Muchos pecados veniales constituyen un mortal? *R.* No; porque el mortal merece pena eterna é infinita, y el venial solo temporal y finita; y entre lo finito é infinito no se halla proporcion, ni se da tránsito de lo uno á lo otro, como advierte S. Tom. 1. 2. *q.* 88. *art.* 9. *in corp.*

No obstante, muchos pecados veniales disponen para el mortal de dos maneras, esto es: *positivè*, y *privativè* ó *negativè*. *Positivè* cau-

sando con la repeticion de actos levemente prohibidos cierta propension en la voluntad acerca de su materia, con gran peligro de abrazarla, aun en lo grave; pues no hay duda, que el que se acostumbra á murmurar en lo leve, está mas dispuesto que el que se abstiene de toda murmuracion, á murmurar en lo grave. *Privativè* ó *negativè*, porque con la repeticion de los pecados veniales se entibia mas y mas el fervor de la caridad, y se desmerecen los auxilios de la gracia, quedando el hombre por lo mismo espuesto á rendirse á las graves tentaciones, cuando para vencerlas se requiere mucha gracia de Dios, y mucho fervor de caridad. Por eso dijo el Eclesiástico, *cap.* 19. *Qui spernit modica, paulatim decidet.*

P. ¿Puede el pecado venial pasar á ser mortal? *R.* El mismo número acto en el ser moral, no puede sucesivamente ser venial y mortal, esto es: el pecado venial constituido en razon de venial, no puede pasar á ser mortal, ni al contrario; porque el pecado mortal y venial, *in esse moris*, se distinguen en especie. Puede, sí, el mismo número acto en el ser físico pasar á ser sucesivamente de venial, mortal; porque el mismo número acto físico, que al principio es semideliberado, puede llegar en su continuacion á ser plenamente deliberado, como sucede á un semidormido. Puede igualmente acontecer, que la inmoderada comida de carne en un dia permitido, que de sí, atendidas las circunstancias, solo sea culpa venial, pase á ser mortal, si se continúa hasta comerla en dia prohibido.

P. ¿Por cuántos modos puede el pecado de sí venial pasar á ser mortal? *R.* Por muchos: 1.º Si se constituye en él la razon de último fin; como cuando uno está de tal modo poseido de la golosina en comer materia leve, que se dejaria llevar de ella aun cuando Dios se lo prohibiese con culpa grave. 2.º Por conciencia errónea; como si uno echase una mentira leve, creyendo erróneamente que cometia en ella pecado mortal. 3.º Por razon del fin; como si el echar la mentira fuese con ánimo de seducir á una doncella al acto torpe. 4.º Por razon del escándalo; v. gr. si uno hurtase á Pedro cantidad leve, previendo habia de prorumpir por ello en blasfemias. 5.º Por desprecio formal de la ley ó del legislador. 6.º Por el daño; v. gr. hurtar la pluma á un escribano, sabiendo que de ello se le ha de seguir grave daño. 7.º Por razon del peligro; como hablar á solas con una muger, temiendo de ello grave caida. 8.º Por la union moral de muchas parvidades; la cual union puede ser *quoad diem, subjectum, vel effectum. Quoad diem;* como en el que en un mismo dia de ayuno toma muchas parvidades. *Quoad subjectum;* como quitar muchas parvidades uno mismo á diversos sugetos. *Quoad effectum;* cuando muchos concurren á hurtar á un mismo dueño una cosa grave, y cada uno lleva cosa leve.

P. ¿Pecará mortalmente el que tiene ánimo de cometer cualquiera pecado venial, si al mismo tiempo está resuelto á no cometer algun mortal? *R.* Este tal peca gravemente; porque el que tiene esta resolucion, se espone, asi *positivè* como *negativè*, á caer gravemente; pues el dicho propósito no solo es capaz á causar cierta propension de la

voluntad á la culpa mortal, y á amortiguar el fervor de la caridad, sino que desobliga á Dios para que le niegue los auxilios de su gracia, necesarios para librarse de graves caidas. Asi S. Tom. 1. 2. *q.* 88. *art.* 4.

PUNTO VII.

Del hábito vicioso.

P. ¿Qué es hábito vicioso ó de pecar? *R.* Es: *Facilitas quædam orta ex repetitis actibus vitiosis ad similes actus vitiosos.* Se distingue del pecado habitual, en que este se produce por un solo pecado mortal, y para la produccion de aquel se requieren muchos y repetidos. Se distingue tambien, en que el pecado habitual es incompatible con la gracia, siendo grave; y el hábito vicioso, aunque lo sea, no es incompatible con ella, como se ve en el hombre vicioso cuando hace un acto de contricion perfecta, ó recibe el sacramento de la Penitencia con atricion sobrenatural; al cual, aunque se le quiten todos los pecados mortales, no los hábitos viciosos, que piden muchos actos contrarios para disiparse, ó continuada cesacion de los que lo causaron. Se distingue tambien el hábito vicioso de la ocasion próxima, porque esta se tiene *cum aliquo extrinseco*, y aquel puede uno tenerlo consigo mismo.

P. ¿Es pecado el habito vicioso? *R.* El hábito vicioso, asi como la costumbre, pueden considerarse de cuatro maneras: 1.ª *Activè, et in fieri.* 2.ª *Formalitèr.* 3.ª *Concomitantèr.* 4.ª *Consequentèr.* La primera manera es lo mismo que la repeticion de los actos pecaminosos, mediante los cuales se engendra el hábito ó costumbre de pecar. La segunda es el mismo hábito engendrado, el cual no es pecado, asi como no lo es la potencia de pecar. La tercera contiene una voluntad de no espeler el hábito vicioso, lo cual es nuevo pecado. La cuarta denota los pecados que se siguen del mal hábito adquirido. Esto supuesto

R. El hábito vicioso no es en sí formalmente pecado, pero lo es el no procurar espelerlo; lo son los actos que lo engendran, y los que son efectos de él; y asi el penitente, siendo el hábito gravemente malo, debe declarar en la confesion si los pecados proceden de alguna mala costumbre, ó de algun mal hábito.

PUNTO VIII.

De la advertencia y consentimiento que se requieren para pecar.

P. ¿Qué se requiere para pecado? *R.* Para el pecado *ut sic* se requiere alguna advertencia de parte del entendimiento, libertad y consentimiento de parte de la voluntad, y materia prohibida. Para pecado mortal se requiere advertencia perfecta ó en comun ó en particular, consentimiento perfecto, libertad perfecta, y materia grave ó *in se* ó *respectivè*. Finalmente, para el venial se requiere y es suficiente alguna advertencia y consentimiento imperfecto, si el objeto es grave y prohibido, y si es por todas partes leve, se requiere consentimiento perfecto y plena advertencia.

Para inteligencia de esta materia debe advertirse, que el conocimiento puede ser de tres maneras, es á saber: *del todo indeliberado, semi-*

deliberado y *plenamente deliberado.* La primera se da en los movimientos llamados *primo primos*, y que anteceden á todo conocimiento del mal. La segunda se verifica en los movimientos que se dicen *secundo primos*, y que acontecen con imperfecta advertencia, como en los semidormidos. La tercera se halla en los movimientos perfectamente conocidos por el entendimiento, y abrazados plenamente por la voluntad. En los primeros no se da culpa alguna: en los segundos no escede de venial; y en los terceros se dará culpa grave, si se hallan las demas circunstancias.

Tambien conviene advertir, que de dos modos puede el conocimiento terminarse al objeto. El primero, conociéndolo en cuanto es útil al sugeto y deleitable en el ser físico, sin conocer su malicia ó prohibicion, como en el que come carne en viernes, sin pensar nada en el precepto que la prohibe. El segundo es, conociéndolo, asi en el ser físico como en el ser moral, ya sea en comun ó en particular, ya sea como grave ó como leve. En el primer caso no se da culpa, asi como no la cometeria aquel que olvidado del todo de la obligacion de ayunar no ayunase. En el segundo la habrá mayor ó menor, segun fuere el conocimiento y advertencia.

P. ¿El que por olvido, ignorancia, ó por error inculpable deja de oir Misa, de ayunar, etc. podrá alegrarse de su omision y de haberse escusado, sin culpa, de aquel trabajo? *R.* No; porque aunque las tales omisiones carezcan de pecado en los casos dichos, son malas por estar prohibidas, y por lo que, mas que alegrarnos, nos debemos entristecer de ellas. Con mayor razon debe decirse esto mismo de las acciones que son de su naturaleza malas, como del homicidio ó polucion en sueños; porque siendo *ab intrinseco malas*, nunca pueden desnudarse de la malicia.

P. ¿Debe resistir positivamente la voluntad á los movimientos de la concupiscencia, ó apetito sensitivo acerca del objeto prohibido, ó bastará que se porte en ellos negativamente permitiéndolos? *R.* Para satisfacer á esta duda, ha de notarse lo primero, que el consentimiento de la voluntad puede ser *formal, directo* y *espreso*, como cuando uno *formal, directa y espresamente quiere matar ó hurtar; ó virtual, indirecto é interpretativo*, como cuando se quiere la causa que está conexa con el efecto; y uno y otro consentimiento es bastante para pecado.

Lo segundo se ha de suponer, que si de portarse negativamente, ó permitiendo el movimiento, ha de seguirse el consentimiento formal ú otro grave daño, está obligada la voluntad á resistirle positivamente.

Lo tercero, que en la permision de tales movimientos comunmente se da pecado venial por la negligencia en resistirlos. La dificultad está en si se dará culpa grave, suponiendo que el objeto sea gravemente prohibido.

Decimos, pues, que el no resistirlos positivamente es culpa grave; porque no resistirlos de esta manera, pudiendo, es esponerse á peligro de consentirlos; y aun en la permision de ellos se da un consentimiento virtual é interpretativo, puesto que el no resistir á tales movimientos cuando fácilmente se puede, es virtualmente quererlos. Asi

S. Tom. 1. 2. *q.* 74. *art.* 5. Pero si la voluntad los resiste con actos interiores de una verdadera detestacion, y presidiada con la invocacion de los auxilios divinos, y sin peligro de consentir en ellos, persevera en no admitirlos, no hay obligacion grave de espelerlos con movimientos esteriores; porque la malicia que se halla en ellos no escederá de culpa leve, si de ningun modo son queridos. Asi lo enseñan con otros muchos los Salmaticenses escolásticos, *tract.* 13. *disp.* 10. *dub.* 1. §. 1.

Con todo, será muy laudable, y aun como necesario al timorato, atender á reprimir dichos movimientos, aun con acciones esternas, pudiendo hacerlo sin notable incómodo, asi para quitar de esta manera toda sospecha de consentimiento, como para librarse de la culpa venial, que puede incurrirse por no resistirlos del modo dicho. Podrán, no obstante, y aun á veces se deberán omitir los espresados movimientos esteriores, permitiendo y despreciando los tales insultos de la concupiscencia, con tal que la voluntad disienta de ellos cuando provienen de causa honesta ó necesaria, como de la leccion de los libros que tratan de materias alicientes, cuando se leen para comun utilidad, ó por oir confesiones, y en otros casos semejantes.

P. ¿Cuándo se dirá que la voluntad consiente en los efectos ilícitos por aplicacion de la causa libre? *R.* Para dar satisfaccion á esta duda, se ha de advertir, que de dos modos puede la causa libre concurrir á los efectos ilícitos, es á saber: *per se* y *per accidens.* Lo primero se verifica cuando de su naturaleza tiene la causa el producir aquel efecto, como el veneno lo tiene respecto de la muerte. Será lo segundo, cuando aunque no tenga por sí el producirlos, sin embargo concurre á ellos, ó *removendo prohibens*, ó concurriendo á otros efectos propios, con los cuales se juntan *per accidens* otros distintos. Debe tambien prevenirse, que entre estas causas hay unas que influyen notablemente y otras que influyen levemente; y finalmente, otras medias entre las dos dichas.

Fuera de esto, algunas de las causas que son *per se*, solamente tienen el influir en los efectos ilícitos, ó si concurren á otros, es mediante estos, como la preparacion del veneno. Otras hay que primariamente producen un efecto lícito, y secundariamente el ilícito mediante aquel, como el tacto *in pudendis* de un cirujano concurre primariamente á la curacion, y secundariamente puede concurrir á la polucion. Ultimamente, conviene advertir que muchas causas que respecto de unas personas concurren levemente al efecto ilícito, respecto de otras pueden influir gravemente; y asi para conocer cuándo influirán de un modo y cuándo de otro, deberá atenderse á la cualidad de la materia y del sugeto. Esto supuesto

R. 1. Entonces la voluntad consentirá directamente en el efecto ilícito cuando aplica la causa, que ó no tiene otro efecto lícito, ó que aun cuando lo tenga, no puede conseguirlo sino precisamente mediante el ilícito; porque el que libremente quiere una causa, que no tiene mas efecto que el malo, ó que aun cuando lo tenga, no puede conseguirlo sin este, tambien quiere directamente el efecto ilícito.

R. 2. Si la causa *primo et per se*

tiene el producir efecto bueno, y solo *per accidens* produce el malo, puede aplicarse con el intento de conseguir aquel, habiendo suficiente necesidad para hacerlo, segun la gravedad de la materia; de manera que aunque se prevea el efecto malo, no por eso se dirá que lo quiere la voluntad; porque de facto no lo quiere esta, ni directa ni indirectamente, sino que solamente lo permite en la aplicacion de la causa. Por este motivo, si la muger se halla ocupada y con una grave dolencia, puede tomar la medicina que le prescribe el médico para cobrar salud, aunque sea con peligro del feto inanimado, que será *præter intentionem.*

R. 3. Aunque las causas sean *per accidens* ó *medias*, si se prevee que de su posicion se ha de seguir el efecto ilícito, será pecado grave el ponerlas, si fuere gravemente nocivo, y no hubiere necesidad urgente para ello; y asi está obligado el sugeto á abstenerse de ellas, porque el que sin necesidad urgente pone una causa, de la cual prevee que se ha de seguir algun mal efecto, da á entender que lo quiere. Esta necesidad se ha de graduar por la cualidad de la materia, decidiendo segun ella, si es urgente ó grave.

PUNTO IX.

De la deleitacion morosa.

P. ¿Qué es deleitacion morosa? *R.* Es: *Simplex complacentia objecti pravi cogitati, sine intentione efficaci executionis illius.* Llámase morosa, *non ex mora temporis*, como dice S. Tom. 1. 2. *q.* 74. *art.* 6. *ad* 3. sino como reflexiona el santo Doctor, por cuanto: *ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, tenens, et volens libentèr, quæ statim, ut attingerunt animum, respui debuerunt.*

Puede ser de dos maneras el pensamiento moroso; ó acerca del objeto pravo pensado, ó respecto del mismo pensamiento: de manera que el mismo conocimiento del objeto sea el objeto *quod* de la deleitacion, habiéndose *de materiali* el objeto pecaminoso. Esta deleitacion, no habiendo peligro de consentimiento, no es mala, y alguna vez puede ser buena, como si se hace para consultar, predicar, oir confesiones, en lo que se deberá atender al efecto y á la intencion. Esta puede ser tambien en dos maneras: *eficaz* é *ineficaz.* Aquella se da cuando se aplican los medios para conseguir el fin, y esta cuando no se aplican, antes bien se abandonan.

P. ¿La deleitacion morosa se especifica del objeto y sus circunstancias? *R.* Sí; porque la deleitacion mira al objeto, y no como quiera, sino vestido de todas sus circunstancias; y asi es preciso se especifique de uno y otro, pues todo respectivo se especifica del término que mira.

De esta resolucion se infiere lo primero, que la deleitacion morosa de objeto mortalmente pecaminoso por cualquier derecho que lo sea, es pecado mortal. Infiérese lo segundo, que el que se deleita carnalmente, teniendo por objeto á una muger casada, no solo peca con pecado de fornicacion, sino tambien de adulterio, y esto aun cuando quisiera prescindir, con el entendimiento, la circunstancia de casada; porque la

deleitacion se termina á objeto que la tiene, y en lo moral es imprescindible.

Infiérese lo tercero, que no peca mortalmente el que en viernes se deleita de la comida de carne, no en cuanto prohibida, sino como acomodada al estómago y gustosa al paladar; porque en las materias que solo prohibe el derecho positivo, se puede prescindir la sustancia de la obra de su prohibicion y malicia. Lo contrario se ha de afirmar en las que estan prohibidas por derecho natural.

Infiérese lo cuarto, no ser culpa grave deleitarse del objeto gravemente malo, no habiendo peligro de pasar á ejecutarlo, si la deleitacion no se termina á él en cuanto malo, sino al modo raro y artificioso con que se ejecutó; v. gr., por la destreza, ingenio ó valor con que se hizo, y entonces se conocerá que la deleitacion se termina precisamente al modo ingenioso, y no á la malicia, cuando igualmente deleitaria la invencion en cosas lícitas que en las ilícitas.

P. ¿Es lícito deleitarnos del mal espiritual ó temporal del prógimo por algun fin bueno? *R.* 1. No es lícito deleitarnos de su mal espiritual, aunque este sea leve, por ningun fin bueno; porque la caridad nos obliga á no desear al prógimo por motivo alguno aun el mas mínimo daño espiritual.

R. 2. Por el bien espiritual del mismo prógimo, ó por el espiritual que cede en comun utilidad de la república, es lícito el deleitarnos del daño ó muerte temporal de alguno; porque asi el bien espiritual del prógimo como el temporal comun de la república, es de mas estimacion que el solo temporal de un particular.

R. 3. Por el bien particular temporal no es lícito deleitarnos del daño grave del prógimo; porque la caridad nos obliga á anteponer la vida temporal del hermano á las honras, riquezas y propia utidad. Véanse las proposiciones 13, 14 y 15 condenadas por Inocencio XI.

P. ¿Es lícito alegrarnos, no del mal del prógimo, sino del bien que por él se le siguió? *R.* Si uno se alegrase ó deleitase de la herencia que le vino con la muerte de otro, no alegrándose de la muerte, sino de la utilidad propia que le proviene de ella, sin haber precedido en él algun conato ó influjo, no peca, porque solo se alegra de su bien, sin atencion alguna al mal del prógimo, y como si la herencia le hubiera venido por otra causa. Ni esta doctrina se opone á las proposiciones condenadas, como veremos en su esplicacion.

P. ¿Puede uno desearse lícitamente la muerte? *R.* 1. En ningun caso es lícito quitarse uno á sí mismo la vida directamente.

R. 2. El desearse á sí mismo sériamente la muerte por impaciencia ó ira, como muchos lo hacen, es pecado mortal; porque es quitar el derecho á Dios, que solo es dueño de la vida y de la muerte. Decimos *sériamente*, porque los mas, especialmente las mugeres, rara vez se la desean de veras, aunque en sus iras é impaciencias la llamen. Son, no obstante, dignas de severa reprension, y muchas veces pecan por el escándalo que causan.

R. 3. El desear la muerte en algun mal gravísimo sometiéndose á la voluntad de Dios y su providen-

cia, no es pecado. Nos consta del lib. de los Números, *cap.* 11, que Moises fastidiado de la perfidia del pueblo, pidió á Dios que le quitase la vida. Lo mismo hizo despues el grande Elías. Es, pues, lícito apetecer la muerte del modo declarado por evitar tormentos muy acerbos, por hallar fin á dolores muy amargos, por precaver el cautiverio siendo muy duro, una grave infamia, ú otros males semjantes; pues como dice el Eclesiástico, *cap.* 30. *Melior est mors, quam vita amara.*

R. 4. El desear morir por gozar cuanto antes de Dios, es muy laudable; y asi lo deseaba el Apóstol cuando decia: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo.* Tambien es laudable descarse uno la muerte antes que cometer pecado alguno; porque primero debemos morir que admitir culpa alguna por leve que sea.

P. ¿Será lícito deleitarnos de las cosas gravemente pecaminosas, con la condicion de que fuesen lícitas ó de que no fuesen malas? *R.* Ni es lícito deleitarnos de ellas ni desearlas, aun con la condicion dicha, porque el objèto siempre es malo y prohibido, y la condicion no pasa de una mera especulacion. Y segun esto, el que desea fornicar ó mentir, sino fuese malo, ó si fuese lícito, pecaria gravemente en el primer caso y levemente en el segundo. Tambien habrá culpa grave en este acto: *Si mi estado no me lo impidiera*, ó *si no mirase á mi estado, me vengaria.* Si los deseos ó deleites son acerca de objetos que no son malos *ab intrinseco*, sino en cuanto prohibidos por derecho humano y con la condicion de que no estuviesen prohibidos, no son pecado grave, aunque *aliàs* sean ilícitos, por estarlo.

CAPITULO IV.

De la distincion específica y numérica de los pecados.

PUNTO I.

De la distincion específica de los pecados.

P. ¿Qué distincion se da entre los pecados, y de cuántas maneras es? *R.* La distincion que hay entre los pecados, y cuya noticia es tan necesaria á los confesores, es de dos maneras: *específica* y *numérica.* De la primera hablaremos en este punto, y de la segunda en el siguiente.

P. ¿De dónde se toma la distincion específica de los pecados? *R.* La reciben *primo et per se* de los objetos formales que miran, y en que se terminan, porque esto es comun á todo acto que es propio de la voluntad, de quien tambien lo es el pecado; y asi, si los objetos se distinguen formalmente en especie, tambien se distinguirán del mismo modo los pecados que se terminaren á ellos. Para entender mejor esta distincion se proponen las cinco reglas siguientes, conformes á la doctrina de S. Tom. 2. 2. *quæst.* 73.

Regla 1.ª Cuando muchos actos van contra diversas virtudes, hay entre ellos distincion específica de pecados; y por esto los actos que van contra la fe, son distintos pecados en especie de los que van contra la esperanza y caridad.

Regla 2.ª Cuando en un mismo acto ó en diversos se halla alguna especial disonancia á la razon, se darán pecados diversos en especie,

aunque vayan contra una misma virtud, como se ve en la avaricia y prodigalidad, que por esta causa se distinguen en especie, aunque sean contra la misma virtud que es la liberalidad.

Regla 3.ª Aunque los actos sean contrarios á una misma virtud, si quitan bienes distintos en especie *in esse moris*, habrá pecados diversos en especie. Por este motivo, aunque el homicidio, murmuracion, contumelia y hurto sean contra justicia, se distinguen en especie, por quitar bienes *especie* distintos *in esse moris*.

Regla 4.ª Aunque el acto sea uno mismo en el ser físico, si alguna circunstancia se opone á diversas virtudes, se dará distincion específica de pecados, como sucede en el adulterio, rapto, estupro, hurto de cosa sagrada, etc.

Regla 5.ª Cuando concurren diversos preceptos á mandar la cosa por distintos motivos formales intrínsecos y mirados *per se*, habrá distincion específica de pecados; como en el que quebranta el ayuno mandado por la Iglesia y prescrito en penitencia por el confesor.

P. ¿Son iguales todos los pecados? *R.* No. Consta de lo que Jesucristo dijo á Pilatos: *Joan. cap.* 19. *Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet.* Basta saber que unas virtudes son mas escelentes que otras, para conocer que los pecados que van contra ellas han de ser unos mas graves que otros. Aquel pecado será mas grave segun su especie, que directamente se oponga á mas noble virtud y al objeto primario de ella; lo que no sucederá si solo se opone á su objeto secundario, porque en este no resplandece tanto la perfeccion de la virtud como en aquel; y por este motivo la heregía es mas grave pecado que el odio del prógimo. Si el pecado opuesto á la virtud inferior incluye al mismo tiempo oposicion á la superior, crecerá la malicia de él sobre la del que se opone á esta solamente; por cuyo motivo el adulterio es mas grave pecado que el hurto; porque ademas de oponerse á la castidad, incluye la malicia de injusticia. Entre los pecados opuestos á una misma virtud es mas grave de sí el de comision que el de omision. Puede ser tambien el pecado mas grave atendido el objeto menos grave, que otro por razon de alguna circunstancia; y asi el perjurio, que es mas grave que el hurto, puede estimarse moralmente menos grave que este por la mayor intension en el acto, ó por ser muy grave la cuantidad hurtada.

P. ¿Qué es circunstancia, y de cuántas maneras pueden ser las de los pecados? *R.* Circunstancia es: *Accidens actus humani extrinsecus adveniens*, por ser fuera de la esencia del acto moral, y que solo estrínsecamente lo acompaña.

Comunmente se numeran siete circunstancias, que son las siguientes: *Quis*, *quid*, *quibus auxiliis*, *ubi*, *cur*, *quomodo*, *quando*. *Quis*, denota la persona y su estado; como si es sacerdote, religioso, ó casado. *Quid*, la cuantidad de la materia ó del objeto, si es grave ó leve. *Quibus auxiliis*, los medios ó instrumentos de que uno se vale para pecar; v. gr. si de espada ó escopeta para matar, ó de alguna alcahueta para solicitar á la doncella. *Ubi*, designa el lugar donde se cometió el pecado; v. gr. la Iglesia. *Cur*, deno-

ta el fin estrínseco del pecador; como si hurta para fornicar. *Quomodo*, declara el modo con que se ejecutó la culpa, su libertad, intension, duracion, y cualquiera otra circunstancia que aumente su malicia; como si el homicidio se hizo con sevicia. *Quando*, manifiesta el tiempo en que se pecó; como si fue en dia festivo ó de especial devocion.

De estas circunstancias, unas mudan la especie del pecado; v. gr. el hurto hecho en lugar sagrado: otras solo lo agravan dentro de la misma especie; v. gr. el hurto de cien doblones, lo cual puede ser en dos maneras: ó agravándolo *notabilitèr*, como el hurto dicho, ó solamente *levitèr*, como en el hurto de cinco reales, suponiendo que el hurto de cuatro sea grave. Tambien se dan circunstancias diminuentes en los pecados, y estas pueden igualmente ser dentro de la misma especie, ó estrayendo de ella el pecado. Será del primer modo cuando siempre queda en la culpa la misma malicia específica, aunque disminuida, como el hurto cometido por miedo, ignorancia culpable, ó inadvertencia, que tambien lo sea. Lo serán del segundo cuando la malicia de tal modo se disminuye que pasa á ser de otra especie, como sucede en el que se llega á la casada ignorando invenciblemente que lo es; en cuyo caso su acceso se muda de la especie de adulterio á la de simple fornicacion.

PUNTO II.

De la distincion numerica de los pecados.

P. ¿De dónde se toma la distincion numérica de los pecados? *R.* Para poder mas claramente entenderla se asignan las seis reglas siguientes: Primera. Cuando se dan muchos actos completos inconexos y adecuados contra una misma virtud, serán tantos los pecados en número, cuantos sean estos actos; como lo serán diez hurtos completos y diez homicidios. Lo mismo se ha de decir del confesor que absuelve á diez personas hallándose en pecado mostal, porque cada absolucion es un acto completo inconexo con los demas. Algunos estienden esta regla al sacerdote que hallándose indispuesto, administra á diez personas la Eucaristía; mas esta se administra *per modum convivii*, que comprende á muchos: y asi es mas verdadera la sentencia opuesta, ó por lo menos mas comun.

La segunda regla es, que aunque la accion en el ser físico, y *activè sumpta* sea una, si en el ser moral ó *pasivè sumpta* equivale á muchas, serán tantos los pecados en número cuantas fueren las personas agraviadas. Por esta regla, el que con un tiro quitase la vida á cinco personas, ó con una accion escandalizase igual número de sugetos, cometeria cinco pecados número distintos. Lo mismo se debe decir en otros muchos casos; como si uno con un mismo acto blasfemase de los doce Apóstoles, infamase á toda una familia, quitase una oveja á cada una de doce personas, desease doce mugeres agenas, etc. que cometeria tantos pecados distintos en número, cuantos fuesen los sugetos agraviados.

La tercera regla es, que cuando acerca de diversas materias se dan dos preceptos *utrumque propter se*, aunque por motivo de una misma

virtud, se dan tambien dos pecados número distintos, como acontece en el que en un domingo no oye Misa y ejerce obras serviles. Lo contrario sucede cuando los preceptos no son *utrumque propter se*; porque entonces no se multiplican los pecados en número, por motivo de que no obliga cada uno *directè*, sino uno *propter aliud*.

La cuarta regla es, que los pecados que se consuman en lo interior, se multiplican en número por su retractacion ó interrupcion y vuelta á repetirse; porque los dichos actos una vez retractados ó interrumpidos no perseveran ni aun virtualmente en algun efecto propio, y asi se reputan como nuevos si despues se vuelven á repetir. Por esta causa se pueden cometer en un mismo dia y aun en una misma hora muchos pecados de deleitacion morosa, heregía, odio, soberbia y semejantes. Ni vale el decir que es un como imposible, especialmente en un hombre disoluto, numerar la multitud de pecados que comete, si es verdad que estos se multiplican, aun con solo esta retractacion; porque á esto responde, que esto mismo acontece respecto de los pecados esternos, en especial en un hombre dado al vicio de la lascivia, sin que por esto deje de tener obligacion de confesarlos del mejor modo que pueda. Lo mismo, pues, decimos en nuestro caso.

La quinta regla es, que en los pecados que se consuman en palabras ó acciones, si se consideran antes de su consumacion, se multiplican en número por su retractacion formal ó virtual, y vuelta á ellos. Si uno retractase el deseo de decir ú obrar mal formalmente, no queriendo ya hablar ú obrar el mal; ó virtualmente, esto es, no continuando en las palabras ó en la obra, sino divirtiéndose á otros asuntos estraños de uno y otro por tiempo notable: cuantas veces vuelva al dicho deseo, otras tantas habrá pecado ó pecados número distintos. Segun esto, si Pablo intentase hoy quitar la vida á Pedro en la primera ocasion que se le proporcionase para ello, y esta no acaeciese en un dia ó en una semana ó mes, deberia declarar en la confesion cuántas veces retractó su mal intento y volvió á él del modo dicho, ó por lo menos estará obligado á manifestar el tiempo que perseveró en aquella su prava intencion, no habiendo otro medio mejor para declarar al confesor esta clase de pecados.

No se puede asignar un dia por regla general de interrupcion moral, ni tampoco otro tiempo determinado, por depender esto de muchas circunstancias, y asi debe quedar su asignacion al juicio de los prudentes. La regla mas clara es, que el penitente declare en la confesion el tiempo que perseveró en su mala intencion de hurtar, matar, ó de ejecutar otras maldades de obra ó palabra, y de esta manera podrán escusarse los confesores de preguntas molestas.

P. ¿Cuándo se dirá que los actos de la voluntad permanecen virtualmente? *R.* Aunque apenas se pueda proponer para ello una regla fija, siendo cierto que una materia admite mayor estension otra, todavía decimos que entonces se creen permanecer virtualmente estos actos, cuando solo se interrumpen físicamente por interrupciones comunes; como para comer, dormir,

por ignorancia ó por ocupacion en otros negocios. Lo contrario sucederá si las interrupciones fueren mas largas, como por una semana ó un mes, atendida la cualidad de la materia, y la intencion del que obra.

La regla sesta es, que en todos los pecados, asi internos como esternos, si se consideran ya consumados, se ha de tomar la distincion numérica de su interrupcion moral, ó de la mediacion del tiempo y repeticion de ellos. Conforme á esta regla, cuatro malos deseos consumados *in mente*, son cuatro pecados; cuatro blasfemias que se consuman *in verbis*, proferidas en diversos tiempos, son igualmente cuatro pecados consumados; cuatro hurtos hechos con interrupcion moral, son asimismo cuatro pecados de obra consumados. Aqui se debe notar, que hay algunos actos tan completos, que aunque entre ellos no se de interrupcion alguna, se multiplican en número los pecados segun ellos se multipliquen, como sucede en muchos homicidios, cópulas, poluciones, y otros semejantes. Hay tambien otros delitos que no se consideran tan consumados y completos, que no sea necesaria alguna interrupcion para su distincion numérica, como comunmente se dice de muchas contumelias y blasfemias proferidas al mismo tiempo. Ultimamente decimos, que en los dichos pecados no es suficiente cualquiera promediacion de tiempo para su interrupcion moral y multiplicacion numérica, porque para ello se requiere que á juicio prudente de tal manera se interrumpan y discontinúen, que la accion se juzgue moralmente distinta.

P. ¿Hay obligacion á manifestar en la confesion el acto esterno pecaminoso? *R.* Sí; y lo contrario está condenado en la proposicion 25 de las reprobadas por Alejando VII, la cual decia: *Qui habuit copulam cum soluta satisfacit confessionis præcepto, dicens: commissi cum soluta grave peccatum contra castitatem.* La razon es, porque el acto esterno malo no es solo circunstancia, sino antes bien es sustancia, consumacion y complemento del acto malo, y como tal debe manifestarse en la confesion.

TRATADO VI.

De los preceptos del Decálogo.

Antes de pasar mas adelante nos parece conveniente prevenir algunas cosas acerca del Decálogo en general, especialmente cuando lo dicho hasta aqui, y lo que en lo sucesivo se ha de tratar en esta Suma, se ordena á su observancia.

CAPITULO UNICO.

Del Decálogo, número, órden y obligacion de sus preceptos.

—

PUNTO I.

De la naturaleza del Decálogo y número de sus preceptos.

P. ¿Qué es Decálogo? *R.* Es: *Summa seu epitome legis naturalis et divinæ;* ó por mejor decir, es un catálogo de todas las leyes; porque asi como el Símbolo de los Apóstoles es *summa credendorum*, y la oracion Domínica lo es *petendorum*, asi el Decálogo lo es *omnium agendorum.* Véase S. Tom. 1. 2. *q.* 100. *art.* 3. Es, pues, el Decálogo: *Lex naturalis, et divina decem præceptis comprehensa populo Hebræorum à Deo duobus tabulis per Moysem data, et promulgata.* Dícese *Lex naturalis,* asi porque sus preceptos son de derecho natural, como por reducirse á él todos los preceptos naturales. Se añade *divina*, por ser una ley positiva que Dios dió inmediatamente á los hombres. Se añade *decem præceptis comprehensa*, por ser este su número. Las últimas palabras constan de la sagrada Escritura.

P. ¿Cuántos y cuáles son los preceptos del Decálogo? *R.* Son diez, como el mismo nombre Decálogo lo da á entender. Asi consta del capítulo 20 del Exodo, y del 5 del Deuteronomio. El 1.º es: *Non habebis deos alienos. Non facies tibi sculptile. Non adorabis ea, et non coles.* 2.º *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* 3.º *Memento, ut diem Sabbati sanctifices.* 4.º *Honora patrem tuum, et matrem tuam.* 5.º *Non occides.* 6.º *Non mæchaberis.* 7.º *Non furtum facies.* 8.º *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* 9.º *Non concupisces uxorem proximi tui.* 10. *Non desiderabis domum proximi tui, nec omnia quæ illius sunt.*

Dirás: En el noveno y décimo precepto se prohiben los deseos contra el sexto y sétimo: es asi, que tambien los deseos contra los demas son pecado; luego deben asignarse mas preceptos que los diez dichos. *R.* Concediendo las premisas, y negando la consecuencia; y es la razon, porque el deseo de los deleites carnales y de las riquezas se presentan tan apetecibles, que fue necesario el que espresamente se prohibiesen, lo que no sucede en el homicidio, y lo demas que se prohibe en los otros preceptos, por representarse mas feo y repugnante; y asi no fue necesario se prohibiese expresamente su deseo, como los otros dos.

PUNTO II.

Del órden y obligacion de los preceptos del Decálogo.

P. ¿Qué preceptos pertenecen á la primera tabla, y cuáles á la segunda? *R.* Los tres primeros pertenecen á la primera tabla, y los otros siete á la segunda. Aquellos se ordenan al honor de Dios, y estos á la utilidad del prógimo. Los principios universales *per se* conocidos, como: *bonum est faciendum, malum est fugiendum;* y los preceptos que pertenecen á la fe, esperanza, caridad y temor, se contienen en el Decálogo, no espresamente, sino implícitamente, y á la manera que los

principios en las conclusiones. Los demas preceptos que piden mayor luz y discurso para su conocimiento, como los que prohiben la supersticion, simonía, usuras y semejantes, se contienen en el Decálogo, como se contienen las conclusiones en sus principios. Asi S. Tom. en el lugar citado, *art.* 4.

Segun lo dicho, al primer precepto del Decálogo se han de reducir, en primer lugar, los preceptos universales del derecho natural, como tambien los que tocan á la fe, esperanza y caridad, con las cuales es Dios venerado. Pertenecen despues al mismo precepto todos los que prohiben la idolatría, supersticion, vana observancia, mágia, maleficio, simonía y otros vicios de esta clase. Al segundo se reducen los que prohiben la blasfemia, la violacion de los votos, y la falsa doctrina. Al tercero todos los preceptos ceremoniales que se ordenan á dar culto á Dios y á sus santos.

Al cuarto se reducen los preceptos que mandan la reverencia que se debe dar á los ancianos y otros mayores, y ordenan el modo de conferir los beneficios á los iguales é inferiores. Al quinto, todos los que prohiben el odio del prógimo, ó causarle algun daño temporal ó espiritual. Al sexto, todos los que prohiben cualquier acto de lujuria. Al sétimo, los que prohiben todo género de injusticia en los bienes de hacienda. Al octavo, los que prohiben la mentira, contumelia, murmuracion, convicio, juicio temerario y semejantes. Al noveno y décimo no se reducen otros preceptos, por ser ellos una adicion del sesto y sétimo.

P. ¿Obligan en la ley de gracia todos los preceptos del Decálogo? *R.* Obligan; porque aunque fueron promulgados por Moises, son de derecho natural y del todo indispensables, por lo menos en cuanto á la sustancia. Aunque con la muerte de Cristo cesase la ley de Moises en cuanto á sus preceptos ceremoniales y judiciales, no cesó en cuanto á los morales y naturales. Su obligacion es grave, y asi su trasgresion solo podrá ser leve, ó por parvidad de materia en los preceptos que la admiten, ó por falta de perfecta deliberacion.

TRATADO VII.

De la Fe.

La fe, esperanza y caridad son ciertos preámbulos de la ley, y pertenecen á su primer precepto, ó se reducen á él; y por tanto, antes de tratar en particular de los preceptos del Decálogo, lo haremos de estas virtudes, dando principio por la fe, por ser ella, como dice el Santo Concilio de Trento, *sess.* 6. *cap.* 8. *Humanæ salutis initium.*

CAPITULO I.

De la naturaleza, objeto, sugeto, necesidad y preceptos de la fe.

PUNTO I.

De la naturaleza y division de la fe.

P. ¿Qué es fe? *R.* En comun es: *Credere quod non videmus ob testimonium dicentis.* Si el que lo dice es hombre, será fe humana; si es Dios, será fe divina, y esta es de la que al presente tratamos. Esta fe divina se define diciendo que es: *Virtus supernaturalis, qua credimus veritates à Deo revelatas, et ab Ecclesia propositas.* Dícese *virtus supernaturalis*, por ser infundida por Dios, sin que nosotros podamos adquirirla con nuestros actos: *Qua credimus veritates à Deo revelatas*, porque lo que creemos mediante esta fe, escede toda nuestra capacidad. Se añade: *et ab Ecclesia propositas*, por ser la Iglesia la maestra de la verdad, y por quien quiso Dios se nos propusiese todo lo que debiamos creer; y en este sentido dijo S. Agustin, *lib. contra epist. fundam. cap.* 5. *Ego evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ commoveret auctoritas.* La dicha definicion coincide con la descripcion que hace S. Pablo de la fe *ad Hebr. cap.* 11. cuando dice: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

P. ¿De cuántas maneras es la fe? *R.* Se divide en *actual* y *habitual.* La actual es el acto, y la habitual es el hábito con que creemos las verdades reveladas. La actual se divide en *explícita* é *implícita*; aquella se da cuando creemos algun misterio en particular, como el de la Santísima Trinidad; y esta cuando se cree uno en otro, como cuando creemos todo lo que cree nuestra madre santa la Iglesia, cuyo acto se estiende á todas las verdades reveladas.

Tambien se divide la fe en *formada* é *informe.* La primera es la que está junta con la gracia y caridad, como se halla en los justos. La segunda es la que está sin gracia ni caridad, como lo está en los pecadores. Una y otra es un hábito mismo, y solo se distinguen *accidentalitèr*, y *penes perfectum, et imperfectum.* Puede últimamente dividirse la fe en *pública* y *privada.* La pública es la que propone toda la Iglesia, y la privada es la revelacion que Dios hace á una persona particular.

PUNTO II.

Del objeto y sugeto de la fe.

P. ¿Cuál es el objeto de la fe? *R.* Es de dos maneras; porque uno es *material* ó *formal quod*, y otro es *formal quo.* El objeto formal ó material *quod* primario, es el mismo Dios, y todas las verdades que se creen de Dios: el secundario son todas las verdades reveladas por Dios con respecto á las criaturas, como las que hablan de Adan, Eva y de otras. El objeto formal *quo*, ó razon formal *sub qua*, es la primera verdad *obscurè revelans*, ó la revelacion formal; porque si á un fiel le preguntasen, ¿por qué crees que Dios es Trino? responderia: *Porque asi lo ha revelado Dios, que ni pue-*

de engañar ni ser engañado. La propuesta de la Iglesia solo es una condicion que nos espone lo que ha sido ó no revelado por Dios.

P. ¿Qué certidumbre gozan las verdades y misterios de nuestra fe? *R.* Gozan una certidumbre mas que metafísica, y que escede cualquiera otra certidumbre; de manera, que es imposible sea lo contrario, por estribar en el testimonio de Dios, en quien no puede hallarse falsedad.

P. ¿Cuáles son los actos principales de la fe? *R.* Los tres siguientes: *Credere Deo, Credere Deum,* y *Credere in Deum*, esto es: *Credere Deo*, como á primera verdad revelante: *Credere Deum*, como á verdad revelada, ó creer su existencia: *Credere in Deum*, como en fin último. Por lo que, aunque creamos la Iglesia católica, no creemos en la Iglesia católica. *Credimus Paulum, sed non in Paulum*, dice San Agustin, *Tract. in Joann.*

P. ¿Quién es el sugeto de la fe? *R.* El próximo es el entendimiento donde se recibe como virtud intelectual. El sugeto *quod* es todo viador, y asi el entendimiento solo es sugeto *quo.* No se da fe en los bienaventurados por gozar de la vista clara de Dios incompatible con la oscuridad de la fe. Por la misma razon no la hubo en Cristo, que siempre fue perfectísimamente comprehensor. Los ángeles la tuvieron cuando fueron viadores. S. Tom. 1. *p. q.* 57. *art.* 5. *ad* 3.

P. ¿Se halla en los condenados fe sobrenatural? *R.* No; porque ni son viadores, ni comprehensores, sino obstinados en la maldad, destituidos de todo bien y auxilio sobrenatural. Las palabras de Santiago, *cap.* 2. *Dæmones credunt, et contremiscunt,* se entienden de una fe natural y forzada por las señales que conocen, y principalmente por los tormentos que padecen. En las almas del purgatorio permanece la fe juntamente con la caridad y esperanza, porque aun no ven lo que creen. Los pecadores, que no son infieles ni hereges, retienen la fe aunque lánguida y casi muerta; porque *fides sine operibus mortua est.* Los hereges se hallan destituidos de la verdadera fe sobrenatural, pues desechan su razon formal, que es la divina revelacion propuesta por la Iglesia. Creen lo que les place, y lo que no lo niegan; y por esta causa aun respecto de aquellas verdades que les parecen creer con fe verdadera, no la tienen en la realidad, sino *opinionem quandam, secundùm propriam voluntatem*, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 5. *art.* 3.

PUNTO III.

De la necesidad de la fe para salvarnos.

P. ¿Es en todos los adultos que tienen uso de razon necesaria la fe esplícita de Dios, como autor sobrenatural y remunerador, con necesidad de medio para salvarse? Antes de responder á esta pregunta se han de notar dos cosas. La primera, que de dos maneras puede una cosa decirse y ser necesaria, ó con necesidad de medio, ó con necesidad de precepto. Aquello se dice necesario con necesidad de medio para la salvacion eterna, sin lo cual en manera alguna se puede esta conseguir; y asi lo es el Bautismo en los párvulos para su justificacion. Se dice necesario con necesidad de precepto aquello que en fuerza de

alguna ley ó precepto se debe practicar; mas si invenciblemente no se hace, no por eso dejará de conseguirse el fin, como en los adultos lo es recibir de facto el Bautismo, pudiendo recibirlo, que si no pudieren por alguna causa recibirlo, no por eso dejarán de salvarse, teniendo verdadera intencion de bautizarse.

Suponemos lo segundo, que la salud sobrenatural es en dos maneras, esto es: *primera* y *segunda*, ó de *gracia* y *gloria*. Y lo que se diga necesario para la una, se ha de entender tambien necesario para la otra. Esto supuesto

R. La fe es necesaria en los adultos con necesidad de medio para su salvacion, segun el tenor de la pregunta. Asi consta de las palabras del Apóstol, *ad Hebr.* 11, donde dice: *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remuneratur sit.* Esto mismo se prueba con el Concilio de Trento en el lugar arriba citado, donde llama á la fe fundamento y raiz de toda justificacion. Por lo dicho reprobó el Papa Inocencio XI la proposicion siguiente 22: *Non nisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.* Lo mismo se colige de la 23 reprobada por el mismo Pontífice, que decia: *Fides latè dicta ex testimonio creaturarum, simileque motivo ad justificationem sufficit.*

P. ¿Despues de la caida de Adan, y antes del Evangelio, fue necesaria para la salvacion la fe acerca de Cristo, á lo menos implícita? *R.* Lo fue; porque supuesto ya el pecado, y atenta la presente providencia de Dios, ninguno podia salvarse sino por Cristo Salvador y mediador. Y asi fue á todos necesaria, á lo menos la fe implícita de Cristo para salvarse. Lo mismo decimos del misterio de la Santísima Trinidad. Hemos dicho que fue necesaria la fe, á lo menos implícita, porque algunos la tuvieron tambien esplícita de ambos misterios, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 2. *art.* 7 y 8.

P. ¿Supuesta la promulgacion del Evangelio, es á todos para salvarse necesaria con necesidad de medio la fe esplícita de los misterios de la Trinidad y Encarnacion? *R.* Lo es; como consta del cap. 16 de S. Marcos en aquellas palabras: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui verò non crediderit, condemnabitur.* Consta tambien del Símbolo de S. Atanasio, donde se propone la fe de uno y otro misterio como necesaria para la salvacion eterna. Asi S. Tom. cit.

P. ¿Podrá alguno en algun caso salvarse *per accidens* sin la fe esplícita de los dos misterios dichos? *R.* No; porque aunque la sentencia afirmativa no carezca de fundamento en S. Tom. *art.* 7. *ad* 3, mas espresamente defiende la negativa *in* 3. *dist.* 25. *q.* 2. *art.* 2. *quæstiunc.* 2, donde dice: que cumplido y predicado el misterio de Cristo, *Omnes tenentur ad explicitè credendum, et si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa remaneret.*

P. ¿Es bastante la fe sin obras para salvarnos? *R.* No; como consta de la Epístola de Santiago, *cap.* 2, en aquellas palabras: *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? ¿Numquid poterit fides salvare eum?*

Y añade: *Videtis, quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantùm.* Y asi erraron miserablemente Lutero y Calvino, cuando pretendieron que sola la fe era bastante para salvarnos. Es, pues, necesaria para nuestra salvacion una fe que obre por la caridad, y nos compela á obrar conforme á los divinos mandamientos, como se lo dijo Jesucristo á aquel jóven creyente: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.*

P. ¿Qué es lo que debe creer el adulto? *R. Per se loquendo* está todo adulto obligado á creer esplícitamente con necesidad de medio lo que pertenece al principio, medio y fin. Lo que pertenece al principio es, que hay un Dios autor sobrenatural, remunerador de los buenos, y castigador de los malos. En esto mismo creemos implícitamente la divina providencia; que á Dios placen la buenas obras, y le displacen las malas; la inmortalidad del alma racional, para que despues de esta vida reciba en la eterna el premio ó castigo segun sus obras. Lo que pertenece al medio son los misterios de la Encarnacion del Hijo de Dios, su muerte y resurreccion para nuestra justificacion. Pertenece últimamente al fin el de la Santísima Trinidad, y que se da gloria eterna para los justos, y eterna pena para los malos.

Respecto de otros misterios no es necesaria la fe esplícita, sino que bastará la implícita; porque en los referidos artículos se contiene implícitamente cuanto pertenece á la fe. Lo mismo decimos acerca de los misterios que miran á Cristo, pues basta el conocimiento esplícito de su divinidad y humanidad, y el de la redencion por su muerte, y el de su resurreccion, por ser estos los principales misterios de su Encarnacion, y de nuestra salud.

P. ¿Es capaz de absolucion el hombre que padece ignorancia vencible ó invencible de los dichos misterios? *R.* No; como consta de la proposicion 64 condenada por Inocencio XI, la cual decia: *Absolutionis capax est homo, quamtumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, etiam si per negligentiam, etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis, et Incarnationis Domini nostri Jesu Christi.* No obstante, si el prudente confesor advirtiere que el penitente se arrepiente de veras de su ignorancia pasada, y desea seriamente ser instruido en los dichos misterios, ha de tomar el trabajo de enseñárselos segun su capacidad, y que los crea, por lo menos en cuanto á la sustancia, proponiendo instruirse en adelante con mas puntualidad en ellos. Y si hecho esto, se duele por lo pasado y propone verdaderamente la enmienda, á juicio del confesor, podrá este absolverlo, á no tener por mas conveniente diferirle la absolucion hasta tiempo mas oportuno. Y deben advertir los confesores, que aunque algunas veces los penitentes de corto talento no sepan dar cabal noticia de lo que se les pregunta, lo saben en cuanto á la sustancia, y asi conviene usar de preguntas reflejas, para averiguar su instruccion.

Infiérese de todo lo dicho, que si alguno se confesó teniendo ignorancia invencible ó vencible de los dichos misterios, está precisado á revalidar las confesiones asi hechas, por estar incapaz de absolucion; asi como por el mismo motivo deberia

revalidar las que hubiese hecho sin verdadero dolor.

PUNTO IV.

De lo que se debe creer con necesidad de precepto.

P. ¿Qué misterios estamos obligados á creer con necesidad de precepto? *R.* Todos los fieles estan obligados saber y creer de este modo esplícitamente todos los misterios que se contienen en el Símbolo de los Apóstoles, y son catorce, segun diremos en el Tratado de la doctrina cristiana. Deben asimismo saber y creer los siete Sacramentos, especialmente el Bautismo, Penitencia y Eucaristía, con las disposiciones necesarias para su debida recepcion. Y aunque no esten gravemente obligados á saber los otros cuatro, á no tener necesidad de recibirlos ó quererlos recibir, su ignorancia no carece de culpa leve.

Es tambien necesaria la noticia y fe esplícita de los preceptos del Decálogo, y de nuestra santa madre la Iglesia, de la oracion Dominical, y salutacion angélica. Asimismo se deben creer esplícitamente los cuatro novísimos; la existencia del purgatorio; la utilidad de los sufragios; el culto de las sagradas imágenes y reliquias. Tambien deben saber signarse con la señal de la cruz, y cada uno las principales obligaciones que pertenecen á su oficio y estado.

Todo lo dicho deben saber y creer, por lo menos en cuanto á la sustancia; de manera, que preguntados, cada uno pueda responder segun su capacidad. Los eclesiásticos, sacerdotes, confesores y curas deben tener mas plena noticia de todo lo dicho, como maestros que son del pueblo cristiano y ministros de los misterios de Dios. Los confesores deberán preguntar la doctrina cristiana á sus penitentes; bien que no tienen esta obligacion respecto de todos, sino respecto de aquellos de quienes temen prudentemente la ignoren, sin que en esta parte pueda asignarse regla cierta, y asi queda al juicio prudente.

Si el confesor encuentra en el artículo de la muerte á algun penitente con ignorancia de los misterios de la fe, procurará esplicárselos del modo mas fácil é inteligible que pudiere ó supiere, empezando por lo que está obligado á saber con necesidad de medio, y que lo crea esplícitamente, y todo lo demas *implicitè;* y que se duela de su pasada ignorancia, con propósito firme de instruirse con mas cuidado en lo que debe, cuanto antes pueda, si Dios le concede vida y salud para ello.

PUNTO V.

De los preceptos de la fe.

P. ¿Cuántos son los preceptos de la fe? Los cinco siguientes: *Scire mysteria fidei; interius assentire fidei; exterius confiteri fidem; interius non dissentire fidei*, y *exterius non negare fidem.* Los tres primeros son afirmativos, y los dos últimos negativos. Los negativos obligan *semper, et pro semper;* y los afirmativos en los tiempos determinados que diremos.

P. ¿Se da precepto de saber los misterios de la fe? *R.* Sí; y obliga á

los adultos *semper, et pro semper* á saberlos, segun ya queda arriba declarado, y á no olvidarlos despues de haberlos una vez aprendido convenientemente; porque aunque este precepto sea afirmativo, incluye otro negativo. El precepto de saber los misterios de la fe es distinto del que nos obliga á hacer los actos de esta virtud; y asi obliga *directè, et per se*, y serán por consiguiente dos pecados distintos no saber los misterios de la fe, y no hacer actos de fe acerca de ellos.

P. ¿Se da precepto especial de creer con fe sobrenatural los misterios divinos? *R.* Sí; y el decir lo contrario está condenado por el Papa Inoc. XI en la proposicion 16, que es la siguiente: *Fides non censetur cadere sub præceptum speciale, et secundùm se.* S. Tom. 2. 2. *q.* 2. *P.* ¿Es este precepto divino ó eclesiástico? *R.* Es divino en cuanto á la sustancia, como consta de muchos lugares de la sagrada Escritura. Tambien puede decirse en alguna manera eclesiástico, en cuanto mandándonos la Iglesia recibir los Sacramentos, nos manda al mismo tiempo los actos de fe necesarios para su debida recepcion.

P. ¿Cuándo obliga el precepto *interius assentire fidei?* *R.* Obliga *directè* y *per se* en cinco tiempos, es á saber: en el ingreso, no físico sino moral, del uso de la razon: cuando al adulto que antes no habia sabido la fe se le proporciona esta suficientemente: en el artículo y peligro de la muerte: una vez á lo menos en el año; y últimamente, cuando urge alguna grave tentacion contra la fe, que no pueda vencerse de otro modo, sino mediante el ejercicio de sus actos. En estos cinco tiempos obliga el dicho precepto *directè* y *per se.*

Obliga lo primero en el ingreso moral del uso de la razon; porque luego que el hombre llega á él, está obligado á convertirse á Dios, lo que no podrá hacer no conociéndolo por la fe. Este ingreso de la razon se ha de entender, no del instante físico de él, sino del ingreso moral, esto es, cuando ya tenga el hombre bastante luz para conocer á Dios, y se le hayan propuesto suficientemente, segun su capacidad, los misterios de la fe, lo que no todos logran al mismo tiempo, ni con la misma igualdad. Por lo mismo se ha de entender del ingreso moral del uso de la razon, y no del ingreso físico solamente.

Obliga lo segundo á los infieles luego que se les proponga suficientemente la fe; porque teniendo obligacion á practicar todos los medios necesarios para lograr su salvacion, al punto que conozcan por la propuesta suficiente de la fe que ella les es necesaria para salvarse, estarán obligados á dar asenso á sus verdades. Entonces se dirá que al infiel se le propuso suficientemente la fe, cuando con razones mas probables propuestas por ministros idóneos se le da á conocer su mayor credibilidad sobre otra cualquier secta, porque aunque respecto de alguna tenga alguna probabilidad, está obligado á abrazar la mas probable, como lo declaró el Papa Inocenc. XI, condenando la siguiente proposicion, que es la cuarta: *Ab infidelitate excusatur infidelis ductus opinione probabili.*

Obliga lo tercero dicho precepto en el artículo de la muerte; porque en aquella ocasion son mas graves

las tentaciones, á las cuales se ha de resistir por medio de la fe, como dice S. Pedro, 1. *cap.* 5. *Cui resistite fortes in fide.* Por estas razones manda la Iglesia que antes de recibir los Sacramentos en aquel artículo hagan los fieles la protestacion de la fe.

Lo cuarto obliga una vez en el año por lo menos; porque si el precepto de la confesion y comunion obligan por disposicion de la Iglesia una vez al año, con mas razon debe obligar el precepto de la fe, siendo esta virtud tan necesaria, no solo para conseguir la salvacion, sino para recibir los mismos Sacramentos. Por esto con justa causa condenó el Papa Alejandro VII esta proposicion, que es la primera entre otras que condenó: *Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei, et charitatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.* Por el mismo motivo Inocencio X condenó las dos siguientes. La primera de las cuales, que es la 17 entre sus reprobadas, decia: *Satis est actum fidei semel in vita elicere.* Y la segunda, que es la 65, decia hablando de los misterios de la Trinidad y Encarnacion: *Sufficit illa mysteria semel credidisse.*

En cuánta deba ser la repeticion de estos actos, no convienen los teólogos moralistas. Escoto es de parecer deben frecuentarse todos los dias festivos; y aunque esta opinion no se funde en testo alguno, no la contradice la razon natural; porque si el justo vive por la fe, *justus ex fide vivit*, será muy lánguida su vida espiritual, si tan solamente una vez al año vive con el ejercicio de esta virtud. Por esto Benedicto XIV en su Bula, que empieza: *Cum Religiosi...* exhorta á los párrocos que antes ó despues de la Misa parroquial digan en alta voz, repitiéndolos el pueblo, los actos de fe, esperanza y caridad, donde haya costumbre de hacerlo asi; y que donde no la hubiere procuren introducirla.

Obliga lo quinto el mismo precepto, cuando acontece alguna grave tentacion contra la fe, que no pueda vencerse de otro modo que haciendo actos de esta virtud; porque el tentado está en obligacion de valerse de todos los medios necesarios para vencer la tentacion, y en el caso propuesto no se da otro que su ejercicio.

Ademas de esto, estamos obligados á hacer actos de fe, con obligacion *per accidens*, siempre que obligare cualquier otro precepto, para cuyo cumplimiento sean necesarios, como sucede en el cumplimiento de los de la esperanza, caridad, confesion, comunion y otros. Para cuya inteligencia debe notarse, que un precepto puede obligar *directè*, *et per se*, ó *indirectè*, *et per accidens.* Obligará del primer modo cuando obliga *ratione sui.* Del segundo, cuando obliga por razon de otro precepto, v. gr., el precepto de la confesion anual obliga *per se* y *directè* á que cada uno de los fieles confiese una vez al año sus pecados graves; y *per accidens* ó *indirectè* obliga tambien la confesion cuando el que ha de comulgar se halla con conciencia de pecado mortal.

La diferencia que se da entre estos dos modos de obligar consiste, en que cuando el precepto obliga *per se* y *directè*, el omitir su cumplimiento es pecado distinto de la omision en el cumplimiento de otro

precepto distinto, como el omitir la confesion anual es pecado distinto de la omision de la comunion. No asi cuando el precepto solamente obliga *per accidens* é *indirectè;* pues entonces su omision no es pecado distinto del que se comete en la del precepto por cuya razon obliga. Por esto, el que ya se confesó una vez en el año, si despues por no confesarse comulga sacrílegamente en la Pascua, tan solamente comete un pecado de sacrilegio; porque entonces solo obliga el precepto de la confesion por razon del de la comunion.

PUNTO VI.

Del precepto exterius confitendi fidem.

P. ¿Se da precepto divino de confesar esteriormente la fé? *R.* Sí, como consta de S. Pablo en su carta á los romanos, *c.* 10. *Corde enim creditur ad justitiam; ore autem confessio fit ad salutem.* La razon persuade esto mismo; porque constando el hombre de alma y cuerpo, con uno y otro debe confesar la fe y declararse por fiel, especialmente cuando asi lo pide el honor de Dios y la utilidad del prógimo. Asi Santo Tomas, 2. 2. *q.* 3. *art.* 2.

P. ¿Cuándo obliga determinadamente este precepto? *R.* Obliga *directè* y *per se* en cinco tiempos determinados: 1.º Cuando fuéremos preguntados de nuestra fe por el juez tirano ó por otro de su comision. 2.º Cuando viéremos pisar ó injuriar las sagradas imágenes. 3.º Cuando la confesion de la fe se considera necesaria para confirmar en ella al prógimo, si nos sentimos con fuerzas suficientes para ello. 4.º Cuando algun adulto ha de recibir el bautismo. 5.º Cuando se recibe alguna institucion canónica.

Obliga este precepto lo primero, cuando el tirano ó alguna potestad pública nos preguntare sobre nuestra fe, porque entonces se interesa la causa pública de la religion y el honor y culto debido á Dios. Por esta causa Inocencio XI proscribió esta proposicion 18: *Si à potestate publica quis interrogetur, fidem in genere confiteri, ut Deo, et fidei gloriosum consulo; tacere, ut peccaminosum per se non damno.*

No se opone á esta esterior confesion de la fe no confesarla á la presencia del tirano cuando este no pregunta de ella por causa de religion, sino por algun otro motivo particular respectivo á la nacion, patria ó semejante. Tampoco se opone á ella la fuga del que ha de ser preguntado; pues en el mismo huir manifiesta su creencia; y aun en caso de juzgarse sin fuerzas para sufrir los tormentos; ó si es alguna persona cuya vida fuere necesaria al bien comun de la Iglesia notablemente, deberá huir, como lo hizo S. Pablo huyendo en la espuerta, del prefecto de Damasco. Lo mismo hizo S. Atanasio y otros; y Jesucristo nos dice por S. Mateo, *cap.* 10. *Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam.* Mas si la presencia del sugeto fuere necesaria para promover la fe y corroborar en ella á los pusilánimes, está obligado á no huir, sino á confesar con constante valor la fe que profesa.

Los prelados y pastores de la Iglesia solo podrán huir, si son buscados para la muerte, pero dejando provista su grey de ministros idó-

neos que suplan su ausencia. Si toda la grey fuere buscada, y la presencia del pastor fuere necesaria para fortalecerla y confirmarla en la fe, estará este obligado por caridad y justicia á poner su vida por la de sus ovejas, y no ser como mercenario, que en viendo venir al lobo sobre ellas, huye y las desampara.

Cuando se haga la pregunta sobre la fe por alguna persona particular, es preciso distinguir: porque, ó de no confesarla se ha de privar á Dios del honor debido y al prógimo de su utilidad, ó no. Si lo primero, tiene el fiel grave obligacion de confesar esteriormente su fe: si lo segundo, puede callar ó eludir, y despreciar la pregunta, respondiendo al que la hizo: *¿á tí que te importa, ó á tí que te toca eso?* Lo mismo ha de decirse, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 3. *art.* 2. *ad* 3, si de confesar la fe no se ha de seguir utilidad alguna, sino que antes bien se ha de dar ocasion á los ímprobos para atreverse á insultar, inquietar y turbar á los fieles con tales preguntas.

Obliga lo segundo la confesion esterna de la fe, cuando viéremos conculcar las sagradas imágenes, ó hacer irrision de las cosas de la religion católica; porque en estos casos debemos atender á tributar á Dios con la confesion esterna de la fe, como igualmente á los santos y á la religion, el honor y culto de que se les pretende privar.

Obliga lo tercero dicha confesion, cuando se crea necesaria para confirmar al prógimo que titubea en ella, como lo hizo el invicto mártir San Sebastian para alentar á Marco y Marcelino vacilantes en la fe, consiguiendo con su gloriosa y pública confesion confirmar en ella, no solo á ellos, sino á otros muchos, hasta entregarse gustosamente al martirio.

Obliga lo cuarto al adulto que ha de ser bautizado, por deber conformarse interior y esteriormente con la fe que recibe en el bautismo.

Lo quinto obliga al que recibe alguna institucion canónica, beneficio curado ú otro grado á que esté aneja la obligacion de enseñar. Este precepto es eclesiástico, y consta del Trident. *sess.* 24. *cap.* 11; y *sess.* 25. *cap.* 2, como tambien de la Bula de Pio IV: *In Sacramenta...* confirmativa del decreto del Concilio, y estensiva á todos los maestros y profesores de cualquiera facultad, y ampliativa á los prelados regulares, aunque sean de los órdenes militares, bajo la pena de privacion de sus dignidades y de escomunion *lata.*

PUNTO VII.

Del precepto negativo exterius non negare fidem.

P. ¿Se da precepto negativo que obligue *semper*, *et pro semper* á no negar esteriormente la fe? *R.* Se da sin duda. Consta de la formidable sentencia de Jesucristo referida por S. Mateo, *cap.* 10. *Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.* Por esto, el que negase ser cristiano, pontificio, papista, etc. negaria esteriormente la fe; porque el que niega espresamente estos dictados, niega espresamente ser uno de los hijos fieles de la Iglesia; y asi pecaria gravemente contra el dicho precepto. Entiéndese, no obstante, cuando los negase en cuanto son distintivos de

la religion católica, no si solo se toman como espresiones de la nacion ó patria; pues entonces no seria negar la religion, sino la patria ó nacion.

P. ¿Es lícito para evitar la muerte ofrecer incienso á los ídolos, arrodillarse delante de ellos ó darles otro culto? *R.* No; porque aun cuando falte el asenso interno, siempre es negar esteriormente la fe; y si esto no es negarla, apenas podrá proponerse caso alguno en que se niegue. Ni en esta materia puede admitirse disimulacion material, siempre que las acciones esternas denoten de sí culto y veneracion. Por esta causa reprobó la Iglesia repetidas veces ciertos ritos de la China, por los cuales se pretendia dar el culto esterno á Confucio, hombre venerado entre los chinos, y el interno á Jesucristo.

Argüirás contra esto. Eliseo permitió á Naaman que se arodillase en el templo de Remmon á la presencia de este ídolo. Y Dios parece que alaba, 4. *Reg. cap.* 10, la disimulacion de Jehu en aparentar queria sacrificar á Baal; luego etc. *R.* A lo primero: que Eliseo solo permitió á Naaman Siro, pudiese acompañar á su señor al templo de su ídolo, sirviéndole en él políticamente, á la manera que una sierva cristiana pudiera hacerlo con su señora mahometana sin mezclarse en manera alguna en su falsa religion. A lo segundo decimos, que Jehu pecó en su simulacion, y solo es alabado de Dios por su celo en acabar con los falsos profetas de Baal y destruir su culto.

P. ¿Se da en este precepto parvidad de materia? *R.* No; y asi siempre es culpa grave en su género negar la fe esteriormente, aun en lo mas leve, y solo podrá ser culpa venial por falta de perfecta deliberacion; como si uno sin ésta citase al Génesis por el Exodo, ó un capítulo de este libro por otro distinto, lo que si hiciese por no ocurrirle puntualmente á la memoria no pecaria gravemente, ni aun levemente, haciéndolo *ex lapsu linguæ*, ó por olvido.

PUNTO VIII.

Del precepto de no usar de las vestiduras ó de otras señales de los infieles.

P. ¿Es lícito alguna vez á los católicos ocultar su fe usando de las vestiduras de los infieles? Para responder á esta pregunta se ha de notar, que las vestiduras de los infieles pueden considerarse en tres maneras. La primera, segun la costumbre de la patria ó reino, y sin consideracion alguna á la religion que profesan. La segunda, para protestar su secta ó falsa religion; como es entre los turcos y moros llevar en las suyas la imágen de Mahoma. La tercera, para distinguir unos sectarios de otros, sin relacion á la religion; como en Roma el sombrero rojo para distinguir á los judíos de los que no lo son. Sobre la primera manera de vestuario no puede dudarse sea lícito su uso á los católicos, pues en él no se mezcla de modo alguno la religion. Esto supuesto

R. 1. Es del todo ilícito al católico querer usar de las vestiduras de los infieles del segundo género para ocultar su fe; porque su primaria institucion se ordena á protestar su

falsa religion; y asi como siempre es ilícito el protestar esta, asi tambien lo es su uso. Pero si un caminante despojado por los ladrones de sus propios vestidos, no tuviese otros á mano para cubrir su desnudez ó resguardarse del frio que dichos vestidos, podria valerse de ellos, porque en tal caso nadie podria juzgar prudentemente los usaba en protestacion de la falsa religion, ó para ocultar la suya verdadera.

R. 2. El uso de la tercera clase de vestidos es lícito al católico habiendo causa justa para ello, por no estar de sí instituidos para protestar la religion, sino para distinguir las personas y su condicion. Esceptúase, si con ellos se juntare alguna otra señal que manifieste la secta, como si en ellos estuviese grabada la imágen de Mahoma ó de algun otro ídolo.

P. ¿Si el príncipe infiel ó herege mandase que todos los existentes en sus dominios usasen de tal vestidura ó señal en protestacion ú honor de su falsa religion, podrian usarla los católicos súbditos ó estrangeros por libertarse de la muerte con que les amenazase de lo contrario? *R.* No; por la razon ya dicha. Asi consta tambien de dos Bulas de Paulo V. Véase tambien la constitucion *Inter omnigenas...* de Benedicto XIV.

De lo dicho se infiere lo primero, que en el artículo de la muerte, ó en necesidad estrema, es lícito acudir al templo de los hereges á recibir el bautismo ú otros sacramentos, administrándose válidamente, porque los sacramentos no son propios de secta alguna sino de la Iglesia católica. Infiérese lo segundo, que el católico puede lícitamente asistir á las bodas y funerales de los hereges, habiendo causa justa, y para conservar la amistad, con tal que no se mezcle y comunique con ellos en sus ritos y ceremonias. Lo tercero, se infiere ser lícito al católico para evitar la muerte, ú otro grave daño, comer carne en los dias prohibidos por la Iglesia en tierra de hereges; porque el comerla puede cohonestarse por varias causas y los preceptos de la Iglesia no obligan con tanto detrimento. Mas no será lícito, ni aun para salvar la vida, usar de ellas á la presencia de aquellos hereges que la comen en señal de la libertad de su secta, por la razon tantas veces dicha.

En qué casos puedan los católicos disputar con los hereges sobre materias de religion, y qué clase de personas puedan hacerlo, se propone en el Compendio latino, punto 9, á donde nos remitimos, por no juzgar tan necesario este punto al intento de esta Suma.

CAPITULO II.

De los vicios opuestos á la fe.

—

PUNTO I.

De la infidelidad, su naturaleza y division.

P. ¿Qué pecados se dan contra la fe? *R.* Se dan pecados de omision y comision. Los primeros van contra sus preceptos afirmativos, y los segundos contra los negativos. El primero que viola estos es la infidelidad, de que vamos luego á tratar.

P. ¿Qué es infidelidad, y de cuántas maneras es? *R.* En comun es: *Carentia fidei.* Se divide en *nega-*

tiva, *privativa* y *positiva*. La negativa es: *Carentia fidei in illis, qui numquam de fide audierunt.* No es pecado, sino pena del primer pecado, ni el que la tiene se condenará por ella, sino por otros pecados personales, como dice Santo Tomas, 2. 2. *q.* 10. *art.* 1. Por eso la Iglesia condenó esta proposicion 68 de Bayo: *Infidelitas purè negativa in his, in quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.* La privativa es: *Carentia fidei in illis qui cum aliquid de fide, saltem inconfuso audierunt, non curant amplius audire, nec de ea inquirere.* Es grave culpa, y de ella son reos muchos turcos, sarracenos y otros infieles, que teniendo noticia de la verdadera fe, no cuidan de ser instruidos en ella, sino que antes bien la resisten.

La infidelidad positiva es: *Carentia fidei in eo qui fidei sufficientèr, propositæ pertinacitèr resistit, aut contrarium defendit.* Este es, segun S. Tom. el pecado propio de infidelidad, gravísimo de su género, por destruir el fundamento de todas las virtudes, que es la fe. Es de tres maneras, á saber: *Paganismo*, *judaismo* y *heregía*. Esta es su division adecuada, como prueba Santo Tomas, 2. 2. *quæst.* 10. *art.* 5.

P. ¿Qué es paganismo? *R.* Es: *Recessus pertinax à fide non suscepta.* *P.* ¿Qué es judaismo? *R.* Es: *Recessus pertinax à fide suscepta in figura.* *P.* ¿Qué es heregía *R.* Es: *Recessus voluntarius, et pertinax à doctrina et veritate fidei jam susceptæ.* Entre estas especies la heregía es mas grave *absolutè* é *intensivè*, por suponer mas luz y conocimiento en el sugeto acerca de la fe y sus verdades, á que resiste obstinadamente. El paganismo es mas grave *extensivè*, pues se opone á todas las verdades de la fe. El judaismo puede llamarse mayor que todos, no en cuanto infidelidad, sino por incluir un odio obstinado á Jesucristo.

PUNTO II.

De la comunicacion con los infieles.

La comunicacion de los fieles con los infieles puede ser de las tres maneras siguientes, es á saber: *formal*, *sagrada* y *civil*. Formal será si se comunica con ellos en los mismos ejercicios de su infidelidad. Sagrada, cuando es la comunicacion en los actos de nuestra religion; y civil, cuando lo es en asuntos seculares y civiles. La primera se prohibe á los fieles por derecho natural y divino, como ya dijimos. La segunda lo está por la Iglesia en cuanto á los sacramentos y sacrificios; y asi es nulo el matrimonio del fiel con el infiel. Al sacrificio de la Misa solo puede asistir el infiel no escomulgado, habiendo esperanza de su reduccion. Tambien pueden ser admitidos á la Misa de los catecúmenos, esto es, hasta el Ofertorio, como asimismo á los sermones y oraciones privadas. La tercera comunicacion, aunque no esté prohibida por derecho natural ni divino, la ha prohibido la Iglesia para algunos casos respecto de los judíos. Véase el Comp. latino, punto 3.

P. ¿Es lícito á los fieles vender á los infieles las cosas de que han de abusar para sus falsos sacrificios y ritos? *R.* O las tales cosas están por su naturaleza determinadas pa-

ra este fin, ó son diferentes para él ó para otro. Si lo primero, es ilícita su venta; y asi lo será fabricarles ídolos, edificarles mezquitas. Si lo segundo, será lícita la venta. Véase Santo Tomas, 2. 2. *q.* 169. *art.* 2. *ad* 4.

PUNTO III.

De la heregía y apostasía.

P. ¿Qué es heregía? *R.* Es: *Error voluntarius, et pertinax contra aliquam veritatem fidei jam susceptæ.* Dícese *error*, por ser su asenso falso: *voluntarius*, porque sin voluntad no hay culpa: *pertinax*, esto es, que sabiendo la definicion de la Iglesia, no asiente á ella, sino que disiente: *contra aliquam veritatem;* pues si fuese en cuanto á todas el error seria apóstata: *fidei jam susceptæ*, porque si antes no la recibió será pagano ó judío.

P. ¿El que por miedo ó sin él ofreciese incienso á los ídolos ó hiciese otra cosa contra la fe, pero sin error interior, seria herege? *R.* No; porque no hay heregía sin disenso voluntario y error interno acerca de la fe. Por la misma razon no lo es tampoco el que padece involuntariamente graves tentaciones contra la fe, ó de blasfemia contra Dios y sus santos. El mejor modo de vencerlas es despreciarlas absolutamente, ó divertir el pensamiento á otras cosas.

P. ¿Es herege el que duda en la fe? *R.* La duda puede ser *positiva* ó *afirmativa*, y *negativa* ó *suspensiva.* La primera se da cuando sabiendo que la Iglesia ha definido alguna verdad como de fe, duda de su certeza. La segunda es, cuando ocurriendo duda, se suspende el juicio. En el primer caso será heregía el dudar de la verdad definida; porque el que asi duda, juzga virtualmente no ser infalible el testimonio de Dios, ó que la definicion de la Iglesia no es regla cierta de nuestra fe. En el segundo no lo es, porque no hay asenso contrario á la verdad revelada, sino una suspension del asenso. Para resolver con prudencia en los casos particulares, se ha de mirar á la condicion de la duda y de la persona. No dar crédito á la revelacion privada, si se conoce ciertamente ser de Dios, es heregía, bien que el que la negase no se reputaria en el fuero esterno como herege, ni quedaria sujeto á las penas impuestas por la Iglesia contra los que lo son, porque en el fuero esterno no se oponia á su dedefinicion, ni á las verdades que ella propone. El que negase una proposicion deducida de otra inmediata de fe, no seria herege; v. gr. negar esta: *Christus est risibilis*, que se deduce inmediatamente de esta otra de fe: *Christus est homo*, por no ser aquella inmediatamente revelada; pero deberia ser castigado como herege, por dar suficiente fundamento para ser reputado por tal.

P. ¿En qué consiste la pertinacia necesaria para la heregía? *R.* En disentir de la verdad de la fe despues de propuesta suficientemente; y asi no se requiere detencion de tiempo, pudiendo en un instante verificarse el disenso. S. Tom. 2. 2. *q.* 11. *art.* 2. De aqui se infiere, que será herege el que disiente de las verdades de fe propuestas por el Obispo ó inquisidor como reveladas, porque una vez que se propongan como tales por estos ministros distingui-

dos de la Iglesia, se han de tener por suficientemente propuestas. Ni bastará para escusar de serlo al que disienta de su fe el decir que no las reputa en tal caso por suficientemente propuestas; porque él mismo está manifestando su pertinacia en no creer; y si dicha escusa valiese, no habria herege que no pudiese con ella sanear su heregía.

P. ¿Para que uno sea propiamente herege, es necesario haya recibido la fe por medio del bautismo? *R.* No; sino que basta disienta de la verdad revelada que cree suficientemente propuesta; porque en este disenso consiste formalmente la malicia de la heregía. Por esta razon pueden ser formalmente hereges el catecúmeno no bautizado, el que recibió inválidamente ó con ficcion el bautismo, bien que los no bautizados no podrian ser castigados por la Iglesia, por no ser sus súbditos; y asi, en cualquier caso que se verifique no haber recibido realmente el bautismo, no podrá proceder la Iglesia contra el que disiente de las verdades reveladas. En caso de duda se ha de presumir válido el bautismo constando de su recepcion.

P. ¿Qué es apostasía? *R.* Es: *Recessus pertinax hominis baptizati à tota fide*, ó á lo menos de sus verdades principales. No se distingue en especie de la heregía, porque ambas tienen el mismo objeto específico, con sola la diferencia de ser mayor su estension en la apostasía, lo que es accidental á la especie, y solo una circunstancia *notabilitèr aggravante* dentro de ella. La apostasía puede incluir el paganismo ó judaismo, y entonces se distinguirá en especie de la heregía. Por este motivo dice S. Tom. 2. 2. *q.* 12. *art.* 1. *ad* 3: *Apostasia non importat determinatam speciem, sed quamdam circunstantiam aggravantem.* La misma definicion de la apostasía declara suficientemente en qué se distingue el apóstata del herege, pues por ella consta que este niega alguna ó algunas verdades de fe, y aquel todas ó las mas principales.

PUNTO IV.

Division y penas de la heregía.

P. ¿De cuántas maneras es la heregía? *R.* En primer lugar se divide en *material* y *formal*. La material es, cuando alguno cree ó pronuncia alguna cosa contra la fe ignorando que lo sea. Esta propiamente no es pecado de heregía, aunque alguna vez podrá haber en ella culpa; como si un católico ignorase venciblemente alguna verdad de fe, y por esta ignorancia errase acerca de ella. La formal se verifica cuando alguno cree ó habla alguna cosa contraria á la fe sabiendo serlo.

Lo segundo se divide la heregía en *purè interna*, *purè externa* y *mixta de interna* y *externa*. Si el error queda solo en la mente, sin que en manera alguna se manifieste en lo esterior, será *purè interna*. Si se manifiesta en lo esterior error que no hay en la mente, será *purè externa*. Y finalmente, será mixta de *interna* y *externa*, cuando el error interno se manifiesta suficientemente en lo esterior del modo que despues diremos.

Lo tercero, puede ser la heregía *manifesta per se* y *oculta per accidens*, y *manifesta omnibus modis*. Esta última se verificará cuando el error mental se manifiesta á la pre-

sencia de alguno ó algunos, y aquella cuando aunque se manifieste esteriormente, no hay testigo alguno de esta manifestacion; como si Pedro estando á solas cerrado en su aposento dijese en voz sumisa y sin que nadie le oyera: *Cristo no es verdadero Dios*, y asi lo creyese en su mente.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los hereges? *R.* Hay contra ellos impuestas gravísimas penas temporales y espirituales. Las temporales son confiscacion de bienes, infamia, inhabilidad para obtener honores, dignidades ú oficios, cárcel perpétua y pena capital. Las espirituales son irregularidad, privacion de potestad espiritual, no de órden, sino de jurisdiccion, inhabilidad para obtenerla en adelante; y siendo la heregía pública, privacion de sepultura eclesiástica. La mas notoria es la escomunion mayor *lata* promulgada contra el herege, y asi solo trataremos aqui de ella.

P. ¿Incurre en esta escomunion el herege *purè interno?* *R.* No; porque la Iglesia *non judicat de occultis.* Tampoco la incurre el *purè externo*, por no ser verdadero herege; ni asimismo el que aunque manifieste su error mental no peca absolutamente, ó no comete grave culpa en su manifestacion, como si lo manifiesta en la confesion ó fuera de ella para tomar consejo. Solo aquel, pues, que juntamente es herege interno y esterno, incurre en dicha escomunion, porque él solo lo es perfectamente.

P. ¿Incurre en esta escomunion el herege que es manifiesto *per se* y oculto *per accidens?* *R.* La incurre; porque su heregía ya queda sujeta al juicio de la Iglesia por su manifestacion, aunque *per accidens* y por falta de testigos no pueda probarse ni castigarse. Con esto fácilmente puede responderse á los argumentos que suelen ponerse en contra, sin necesidad de detenernos en ellos.

P. ¿Qué palabras ó señales serán suficientes para que sea el herege ó heregía mista de interna y esterna? *R.* Para serlo se requieren dos cosas, es á saber: que la señal sea completa y adecuada, capaz de sí á manifestar el error interior, ó que lo manifieste atentas las circunstancias del lugar, tiempo ó persona; y que las señas ó palabras sean de su naturaleza culpa grave en materia de heregía. Teniendo presentes estas dos reglas, será fácil la resolucion de muchos casos que proponen los autores, sin que sea preciso detenernos en su individuacion.

P. ¿Escusa la ignorancia de la heregía y de la escomunion? *R.* 1. La ignorancia crasa y supina escusa de esta culpa y de la escomunion que se incurre por ella, porque el que asi ignora, no se opone con pertinacia á la autoridad de la Iglesia ni á las verdades reveladas. *R.* 2. No escusa de la censura la ignorancia afectada, si proviene de una voluntad prava de errar mas libremente en la fe, y oponerse mas desembarazadamente á la autoridad de la Iglesia; porque el que asi quiere ignorar, repugna sujetarse á esta y desprecia su autoridad, y por consiguiente es herege. Mas si la dicha ignorancia solo procediese de tedio ó negligencia en saber la verdad, escusará de la heregía y escomunion, por cuanto el que la tiene no se declara pertinaz contra la autoridad de la Iglesia, sino que antes

bien se supone dispuesto para deponer su error y abrazar su doctrina, en entendiendo ser esta de fe.

P. ¿Quiénes se entienden por *credentes*, *fautores*, *receptatores* y *defensores de los hereges?* *R.* Se llaman *credentes* los que asienten á sus errores en comun ó en particular, con tal que manifiesten esteriormente en su asenso. Son verdaderos hereges, y asi quedan como estos sujetos á la escomunion. *Fautores* se dicen los que con la comision ú omision dan favor á los hereges; como el que no denuncia al que lo es, y el que preguntado sobre ello calla la verdad, y el que alaba al herege de hombre bueno y arreglado. Mas para ser propiamente *fautores* han de favorecer al herege en cuanto tal, y no por otro distinto respecto. *Receptatores* se llaman los que los hospedan en sus casas ó dan acogida en la agena, aun cuando no lo hagan sino una vez. Finalmente, por *defensores* se entienden aquellos que defienden á sus personas ó errores. Todos los dichos incurren en la escomunion y demas penas impuestas cuando con efecto creen, favorecen, reciben ó defienden á los hereges en cuanto tales, pero no si lo hacen por otros títulos, como de parentesco, amistad, urbanidad y otros que no tengan conexion con la religion.

P. ¿Quién puede absolver de la heregía? *R.* De la formal esterna solamente el Papa, á escepcion del artículo ó peligro de la muerte, en cuyo caso puede hacerlo cualquier sacerdote, aunque esté escomulgado ó degradado, no habiendo otro que lo haga, como mas de propósito diremos tratando del Sacramento de la Penitencia. Si el herege comparece ante el Obispo ó ante los inquisidores, donde los haya, podrán absolverlo en ambos fueros, como dice Benedicto XIV, *de Synod. Diœces. cap.* 4. *à n.* 5.

P. ¿Qué debe hacer el herege para conseguir ser absuelto en cuanto al fuero interno? *R.* Debe recurrir á la sagrada Penitenciaría, ocultando su nombre para obtener facultad de poder ser absuelto por cualquier confesor aprobado del Ordinario; ó debe comparecer ante el Obispo ó ante los inquisidores, donde los hubiere, para que abjurando su heregía, pueda despues ser absuelto de cualquier confesor. De otra manera no podrá serlo ni por el Obispo ni por los inquisidores, como en el lugar citado advierte el mismo Benedicto XIV. Ni la Bula de la Cruzada ni otro algun jubileo, aunque sea plenísimo, conceden facultad para absolver del crímen de la heregía, á no espresarlo claramente, como lo declaró Gregorio XIII en su Motu proprio: *Officii nostri partes.* Lo mismo declaró tambien Alejandro VII, omitiendo otros sumos Pontífices que han hecho lo mismo.

PUNTO V.

De la obligacion de denunciar los hereges, de los sospechosos de heregía, y libros prohibidos.

P. ¿Qué es denunciacion? *R.* Es: *Delatio criminis facta Superiori.* Divídese en *evangélica* y *judicial.* La primera es la que se hace al superior como á padre; y la segunda, la que se le hace como á juez; y de esta tratamos aqui. Dos son las diferencias que hay entre ella y la acusacion. La primera, que en la acusacion está el acusador obligado

á probar el delito por ser la parte que pide en juicio, mas no el que denuncia, cuyo intento solo es manifestarlo al superior. La segunda, que el acusador pide la vindicta del delincuente, y el denunciador nada pide, sino que todo lo deja al arbitrio del superior, para que obre lo que juzgare mas conveniente.

P. ¿El que no puede probrar el delito, está obligado á denunciar al herege? *R.* Lo está, y lo contrario condenó el Papa Alejandro VII en la proposicion siguiente, que es la quinta. *Quamvis evidenter tibi constet Petrum esse hæreticum, non teneris denuntiare, si probare non possis.* *P.* ¿Puede omitirse la denuncia del herege por causa de la correccion fraterna? *R.* No. Asi lo declaró el mismo Alejandro VII en su constitucion, que empieza: *Licet aliàs*... Y asi cuantos tuvieren noticia del herege, están obligados á denunciarlo, á no ser que lo sepan bajo el sigilo inviolable de la confesion sacramental. Y esto aunque el herege se haya enmendado, y aun en el caso de que haya muerto. De esta obligacion nadie está exento, ni los padres, hijos, hermanos, maridos ó mugeres; porque siendo la heregía un crímen que cede en perjuicio del bien comun de la Iglesia, prepondera sobre todo otro interés particular.

De la escomunion en que incurre el que cuanto antes no denuncia al herege, nadie le puede absorver antes de hacer la denuncia; y si la omite deliberada y culpablemente, se hace por su omision sospechoso de heregía. No obstante, si el penitente ignoraba la obligacion de denunciar, y propone sériamente hacerlo cuanto antes pueda despues de la confesion, podria ser absuelto; pues por una parte se supone no haber incurrido en la escomunion, y por otra se cree bien dispuesto.

Dos cosas conviene notarse sobre este particular. La primera, que no puede ser denunciado alguno solo por leves sospechas de si es herege, ni por haberlo oido á sugetos que merecen poca fe, porque sin grave fundamento no se puede esponer al prógimo á un peligro tan conocido de infamia. La segunda, que el precepto de denunciacion solo obliga, *prout nunc*, respecto del herege propio y pertinaz. Y asi no debe ser denunciado un hombre sencillo, ó un predicador pio, por solo oirle alguna proposicion herética ó errónea proferida por ignorancia, ó con inadvertencia.

P. ¿Qué es sospecha? *R.* Es: *Opinio mali ex levibus indiciis proveniens.* La de heregía puede ser en tres maneras, *leve*, *vehemente* y *vehementísima*. Leve es la que nace de leves conjeturas, y asi se desvanece con una leve defensa. Vehemente es la que se funda sobre sólidos principios, y que muchas veces concluyen ser herege el que tal hace ó dice; como el que no manifiesta á los hereges, ó es solicitante en confesion. Vehementísima es la que se origina de dichos ó hechos que precisan al juez á persuadirse que su autor es herege; como en los que veneran los ídolos, comunican *in sacris* con los hereges, ejercen las ceremonias judaicas, turcas y otras semejantes.

P. ¿Qué libros deben tenerse por prohibidos? *R.* Hay innumerables Bulas y decretos de los sumos Pontífices, que prohiben la leccion, retencion, defensa é impresion de los

libros de los hereges y de otros autores que sienten mal de la fé católica, bajo gravísimas penas; y asi seria salir de nuestra esfera querer referir todas sus disposiciones en este punto; por lo que nos ceñiremos á lo mas esencial y preciso.

Decimos, pues, que conforme á las disposiciones de los sumos Pontífices, se prohibe por el santo tribunal de la inquisicion de España, con la pena de escomunion mayor *latæ sententiæ*, la retencion ó leccion de los libros de los hereges que tratan de religion. En esta regla estan incluidos los que tratan de la sagrada Escritura, de los misterios de la fe, del culto divino, ó escriben de sagrada teología, ó las vidas de los santos, ó las historias de los monges ó clérigos, mas no si su asunto es político ó de cosas naturales. Por nombre de libro se entiende tambien cualquier oracion, sermon ó disputa que contenga heregía. Los autores que sobre lo dicho admiten parvidad de materia la reducen á muy pocas líneas; y aun cualquiera leccion, por breve que sea, no estará libre de culpa venial, siendo deliberada. Para incurrir la dicha escomunion se requiere que los dichos libros se retengan ó lean, etc. *scientèr;* pero la incurrirá el que los entregue á otro para que los lea, oyéndolos él.

Segun el tenor de la constitucion de Julio III, que empieza: *Cum meditatio...* los espresados libros han de entregarse *realitèr, et cum effectu*, á los Obispos ó inquisidores donde los hubiere, bajo la pena de escomunion mayor. Por lo que ninnuno puede quemarlos por propia autoridad, ni entregarlos al que tuviere licencia para leer libros prohibidos. Bien que esto se entiende cuando lo estuvieren bajo la pena de escomunion; pues no lo estando con ella, podrá hacer de ellos lo que quisiere, con tal que enagene el dominio, ó lo pierda, quemándolos, ó dándolos á quien tuviere dicha licencia; y por eso no podrá prestarlos, porque esto no es perder el dominio.

En el Indice tridentino y romano se hallan muchos libros prohibidos reducidos á tres clases. En la primera se colocan los de Lutero, Calvino y otros hereges, los cuales se prohiben por respeto á sus autores, y asi quedan generalmente prohibidos cualquiera que sea su materia. En la misma clase se contienen los libros de los hereges impresos ó que se impriman, conteniendo proposiciones *sapientes hæresim*, temerarias ó semejantes. En la segunda clase se colocan los libros de católicos, prohibidos, no por sus autores, sino por contener doctrina herética, herrónea, ó que engendre sospecha de heregía. Estos se prohiben bajo la pena de escomunion lata no reservada. En la tercera se incluyen otros muchos contenidos en dicho Indice, como los que tratan de la magia, astrología judiciaria, y los que ofenden el honor ó fama del prógimo, ó provocan á la impureza. Tambien se prohibe el leer ó imprimir la sagrada Escritura en lengua vulgar, no haciéndose con las debidas licencias. Sobre esto debe tenerse presente el edicto de la inquisicion de España del año de 1796. Y debe advertirse, que los libros prohibidos en un idioma, estan prohibidos y condenados en todos, como consta de la instruccion añadida á las reglas del Indice por autoridad de Clemente VIII.

TRATADO VIII.

De la esperanza y temor.

Sirviendo el santo temor de Dios para que la esperanza no degenere en una temeraria presuncion, nos ha parecido conveniente unirlos en este Tratado, siguiendo al angélico Doctor en la 2. 2. *q.* 40 y siguientes.

CAPITULO UNICO.

De la esperanza y vicios que se le oponen, y del temor de Dios.

PUNTO I.

De la esencia y preceptos de la esperanza.

P. ¿Qué es esperanza? *R.* Es: *Virtus supernaturalis, qua speramus beatitudinem auxilio Dei consequendam.* Su objeto formal es Dios, y los demas bienes que de él esperamos son objeto secundario. Es virtud teológica, pues mira á Dios, *ut nos beatificantem*, ó *dantem auxilia ad consequendam beatitudinem.* Se distingue de la fe y de la caridad por tener objeto formalmente diverso; pues la fe mira á Dios *ut testificantem verum;* la caridad, *ut in se bonum*, y la esperanza, *ut nobis bonum.*

P. ¿De cuántas maneras es la esperanza? *R.* De dos: *actual* y *habitual.* La actual es el mismo acto con que esperamos en Dios, y la habitual es el hábito infundido por Dios para esperar mas fácilmente en él. Dirás: El motivo de la esperanza es *bonum arduum*; luego no puede darse facilidad en conseguirlo. *R.* Concediendo el antecedente, y negando la consecuencia; porque aunque atendida nuestra flaqueza, sea un bien árduo el que esperamos conseguir, no lo es de parte de Dios, por los auxilios que nos apronta para su consecucion, como se ve en muchos santos, que por la esperanza de la eterna bienaventuranza padecieron gravísimas penalidades, no solo con facilidad, sino aun con alegría.

P. ¿En quiénes se halla la virtud de la esperanza? *R.* En los viadores justos, en los pecadores fieles, que no hayan cometido pecado de desesperacion, que es el que solo destruye directamente la esperanza. Se halla tambien en las almas del purgatorio, por estar aun privadas de la posesion del sumo bien. No se da virtud de esperanza teológica en los infieles ni hereges, porque no puede hallarse sin su fundamento, que es la fe, de que carecen unos y otros. Tampoco se halla en los condenados por absolutamente desauciados de conseguir su eterna felicidad. Por la razon contraria, es á saber: por estar ya en su posesion no la tienen los bienaventurados, como tampoco la hubo en Cristo, que desde su concepcion fue comprensor y bienaventurado.

P. ¿Se da precepto especial afirmativo de esperanza? *R.* Sí, como consta del Salmo 4. *Sperate in Domino...* y de otros muchos lugares de la sagrada Escritura. Lo mismo consta de la proposicion primera entre las condenadas por el Papa Alejandro VII. Tiene asimismo esta virtud sus preceptos negativos, que obligan *semper et pro semper*, como despues diremos.

P. ¿Cuándo obliga *per se* el precepto afirmativo de la esperanza? *R.* En los cinco tiempos siguientes, que son: en el ingreso moral del uso de la razon: una vez á lo menos en el año: cuando urge grave tentacion contra la esperanza, que no pueda vencerse de otra manera que con sus actos: en el artículo de la muerte; y cuando al infiel se le propone suficientemente por la primera vez la fe; y á este se reduce la obligacion que tiene de hacer acto de esperanza el que cayó en desesperacion. Obligará tambien *per accidens* cuando instare algun otro precepto que no pueda cumplirse debidamente sin hacer acto de esperanza, como cuando uno esta obligado á arrepentirse de su mala vida, ó á hacer actos de amor de Dios, ó á orar á Dios. Véase lo dicho en el Tratado anterior, hablando de la fe y sus preceptos.

PUNTO II.

De los pecados opuestos á la esperanza.

P. ¿Qué pecados se dan contra la virtud de la esperanza? *R.* Se dan contra ella pecados de *omision* y de *comision*. Los de omision consisten en no hacer actos de ella en los tiempos dichos en el punto anterior; y los de comision son los que van contra los preceptos negativos. Estos son tres, á saber: *No desesperar, no presumir* y *no confiar temerariamente*. Y asi sus vicios opuestos son la *desesperacion*, *presuncion* y *temeridad*.

P. ¿Qué es desesperacion? *R.* Es: *Voluntas efficax qua peccator abjicit vitam æternam ex divina misericordia consequendam.* Es pecado gravísimo, y solamente puede ser venial por defecto de perfecta deliberacion. Se divide en *heretical* y *no heretical*. Será heretical cuando el que desespera cree que son tan grandes sus pecados que Dios no puede salvarlo, ó que no lo salvará por ser cruel y sin misericordia. Será no heretical, cuando aunque crea que Dios puede salvarlo, desespera de su salvacion en vista de sus muchas culpas. En el primer caso hay dos gravísimos pecados, uno de heregía y otro de desesperacion.

P. ¿Qué es presuncion? *R.* Es: *Inordinata confidentia in divina misericordia;* como esperar conseguir la gloria sin méritos propios, ó con solos estos sin el auxilio de Dios, pecado que incluye la heregía de Pelagio. Es de su género mortal, pero podrá alguna vez ser venial por defecto de deliberacion. Es pecado contra el Espíritu Santo, mas grave que los que van contra las virtudes morales, pero menos grave que la desesperacion, porque esta se opone á la esperanza por defecto, y la presuncion por esceso.

P. ¿Qué es temeridad? *R.* Es: *Voluntas perseverandi sub spe veniæ usque ad mortem in peccato.* Pero porque los fieles rara vez presumen

perseverar en su mala vida hasta la muerte, sino que antes bien conciben que tendrán tiempo para enmendarse, rara vez se halla en ellos este pecado con toda propiedad.

PUNTO III.

Del temor de Dios.

P. ¿Qué es temor en comun? *R.* Es: *Fuga mali futuri, quod non potest facilè vitari;* ó es: *Passio, qua refugimus malum futurum, quod vitare non possumus.* El objeto del temor es el mal, y tambien lo es la causa de que puede provenir; y por eso, aunque Dios no pueda ser temido en cuanto es sumamente bueno, puede serlo en cuanto es justo Juez, que retribuye á cada uno segun sus méritos ó deméritos.

P. ¿De cuántas maneras es el temor? *R.* De cuatro, á saber: *mundano, servil, inicial* y *filial*, ó *casto.* Mundano es, cuando uno teme mas perder los bienes temporales que á Dios. De este no tratamos por ser siempre malo. Servil es, cuando nos apartamos de la culpa por el temor de la pena. Inicial es, cuando nos apartamos del pecado por la culpa y por la pena; y asi, el que lo tiene, no solamente teme esta, sino que positivamente aborrece aquella por cierto amor de benevolencia con que empieza á amar á Dios. Se distingue solamente del filial, *sicut imperfectum à perfecto.* Temor filial ó casto, es el que únicamente teme la culpa, retrayendo al hombre del pecado porque Dios no sea ofendido. Llámase filial, por ser propio de los buenos hijos no hacer cosa contra el gusto y voluntad de sus padres.

P. ¿Es bueno y laudable el temor servil? *R.* Lo es. Consta del capítulo 10. de S. Mateo en aquellas palabras del Señor: *Timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.* Tambien consta del Tridentino en muchos lugares. Lo mismo se concluye por las tres proposiciones condenadas por el Papa Alejando VIII, que son la 10, 14 y 15 de las que proscribió, de las cuales la primera decia: *Intentio, qua quis detestatur malum, et prosequitur bonum, ut cœlestem obtineat gloriam, non est recta, nec Deo placens.* La segunda: *Timor gehennæ non est supernaturalis.* Y la tercera: *Attritio, quæ gehennæ, et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiæ Dei propter se, non est bonus motus, ac supernaturalis.*

P. ¿Se da especial precepto divino que nos mande el temor *filial* y *servil?* *R.* Se da; como consta del lulugar de S. Mateo arriba citado, y de aquellas palabras del Salmo 13. *Timete Dominum omnes Sancti ejus.* Asi lo espresa el angélico Doctor, 2. 2. *q.* 22. *art.* 4, donde dice: *De timore filiali dantur præcepta in lege, sicut de dilectione.* Y en el mismo lugar, dice, se da precepto de temor servil como se da de la esperanza. Este precepto obliga en los mismos tiempos, por lo menos que el de la fe y la esperanza; y si él se guardase con puntualidad, se guardarian todos los demas; pues por falta de temor de Dios cometen los hombres tantos y tan graves pecados y escesos.

TRATADO IX.

De la Caridad.

Aunque la caridad sea la tercera entre las virtudes teologales *ordine generationis*, es la primera de ellas *ordine intentionis*, por ser la mas noble y escelente, y la que da á todas las virtudes vida, forma, mérito y valor, siendo tambien la medida del premio y felicidad de los bienaventurados; y en fin, sin ella todo es nada y con ella todo es precioso. Esta es la virtud de la caridad de que ahora trataremos, siguiendo la doctrina del Doctor angélico, 2. 2. *q.* 23 *y siguientes.*

CAPITULO I.

De la esencia y preceptos de la caridad.

PUNTO I.

Nocion y division de la caridad.

P. ¿Qué es caridad? *R.* Es: *Virtus supernaturalis, qua diligimus Deum super omnia propter se, et proximum propter Deum.* Dícese *Virtus supernaturalis*, por ser superior á nuestros actos, y solo infundida por Dios: *Qua diligimus Deum super omnia*, para significar que Dios ha de ser amado sobre todas las demas cosas: *Propter se*, para declarar que el motivo de este amor ha de ser su suma bondad, y que no lo hemos de amar con amor de concupiscencia ó por nuestra utilidad, sino con amor de benevolencia por su bondad infinita. Ultimamente se añade: *Et proximum propter Deum*, para denotar que el motivo de amar al prógimo es el mismo Dios.

P. ¿De cuántas maneras es la caridad? *R.* Se divide en *actual* y *habitual.* La actual es: *Actus quo diligimus Deum, aut proximum propter Deum.* La habitual es: *Habitus supernaturalis infusus à Deo receptus in voluntate, quo facilitèr possimus elicere actus charitatis.* Dáse tambien caridad *formal* y *virtual.* La formal es: *Ipse actus charitatis*, y la virtual es: *Actus alterius virtutis imperatus à charitate, sive eadem informatus.*

P. ¿Cuál es el objeto de la caridad? *R.* El objeto formal *quo*, ó razon formal *sub qua* es: *Summa bonitas Dei cognita per fidem, precisivè ab offensa.* El objeto *quod* primario es Dios, *ut summè bonus*, y el secundario es el prógimo. Dios es el objeto formal, y el prógimo es material. Por esta razon el acto de caridad con que amamos á Dios no se distingue en especie de aquel con que amamos al prógimo, porque ambos actos se gobiernan por una misma razon *sub qua*, que es la suma bondad de Dios.

P. ¿Puede uno amar alguna cosa mas que á Dios, sin que por eso deje de amarle sobre todas las cosas? *R.* Distinguiendo entre el amor *apreciativo*, que consiste en tener mas

alta estimacion y concepto del objeto amado, por cuya razon es preferido á todo otro objeto, con determinacion de perderlo todo antes que á él; y el amor *intensivo*, que consiste en amar actualmente á un objeto mas que á otro. Si hablamos, pues, del amor intensivo, no se opone al amor de Dios sobre todas las cosas el que uno ame mas á los hijos, muger, padres ú otro objeto con dicho amor, si de facto ama mas á Dios con el amor apreciativo, determinado á perderlo todo antes que perder á Dios ni ofenderle. Y de este amor se entiende el precepto de la caridad, que nos manda amar á Dios sobre todas las cosas.

PUNTO II.

De los preceptos de la caridad.

P. ¿Se dá precepto formal de caridad? *R.* Sí. Consta del cap. 6 del Deuteronomio en aquellas palabras: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Este mismo mandato nos intima Jesucristo en su Evangelio, al cap. 22. de San Mateo. Tambien se prueba esto mismo con razon, porque lo que es necesario para conseguir la vida eterna cae bajo de precepto, y siéndolo el amor de Dios mas que ninguna otra cosa, se sigue se nos haya de mandar mas que otra alguna. Y asi este es el primero y máximo entre todos los preceptos.

P. ¿Cuántos son los preceptos de la caridad? *R.* Son cuatro. Dos afirmativos, que nos mandan amar á Dios y al prógimo; y dos negativos, que nos prohiben aborrecer á Dios ni al prógimo. Los negativos obligan *semper et pro semper*, y los afirmativos solo en los tiempos determinados que luego diremos.

P. ¿Cuándo obliga el precepto de amar á Dios? *R. Directè* y *per se* obliga á hacer acto formal y esplícito de amor de Dios en los mismos cinco tiempos que ya dijimos obligaba el precepto afirmativo de la fe á los suyos.

P. ¿Está el hombre obligado *per se* á hacer acto de caridad en algun tiempo de su vida? *R.* El decir lo contrario está condenado en la proposicion 1.ª de Alejandro VII, que ya referimos en el Tratado de la fe. Tambien condenó el Papa Inocencio XI el afirmar que basta hacer dicho acto una vez en la vida, como consta de la proposicion 5.ª, que decia: *An peccet mortalitèr, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita elicuerit, condemnare non audemus.* Y aun el decir que es probable no obliga *per se* y en rigor dicho precepto, ni de cinco en cinco años; está reprobado en la proposicion 6.ª condenada por el mismo Papa, la cual decia: *Probabile est nec singulis rigurosè quinqueniis per se obligare præceptum charitatis erga Deum.* Ultimamente, está condenado el afirmar que solo obliga dicho precepto cuando estamos obligados á justificarnos, y no tenemos otro camino para lograrlo que el acto de caridad. Consta de la proposicion 7.ª reprobada por el citado Pontífice, que es la siguiente: *Tunc solum obligat, quando tenemur justificari, et non habemus aliam viam, qua justificari possimus.* Con cuánta frecuencia debamos repetir los actos de caridad para con Dios, no está decidido por la Iglesia; pero es fácil conocer cuánta deba ser su

frecuencia, de la dignidad, escelencia y utilidad de tan soberano precepto. Véase lo dicho sobre frecuentar los actos de fe, que con superior motivo ha de aplicarse á los de la caridad, como mas escelente virtud.

PUNTO III.

Del precepto de amar al prógimo.

P. ¿Se da precepto divino especial que nos mande amar al prógimo? *R.* Sí; como consta de aquellas palabras: *Matth.* 22. *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Por nombre de prógimo se entienden todos los ángeles y hombres capaces de gozar la eterna bienaventuranza. Y asi lo son los fieles, infieles, justos, pecadores, amigos y enemigos sin alguna escepcion, á todos los cuales debemos amar como á nosotros mismos. La partícula *sicut te ipsum*, no ha de entenderse de amor igual, sino de un amor semejante, como nota S. Tom. 2. 2. *q.* 44. *art.* 7.

P. ¿Se cumple con un acto de amor de Dios sobre todas las cosas el precepto que nos manda amar al prógimo? *R.* No; porque asi como son diversos los preceptos, piden para su cumplimiento diversos actos; y asi con justo motivo condenó el Papa Inocencio XI la siguiente proposicion, que es la 10. *Non tenemur diligere proximum actu interno, et formali;* y tambien la 11, que decia: *Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.* Estamos, pues, obligados á amar al prógimo, no como quiera, sino con acto de amor interno formal de benevolencia, *propter Deum*, sin que baste amarlo por el parentesco, amistad, familiaridad ú otro motivo meramente natural; pues la caridad para con él pide amor sobrenatural de caridad. S. Tom. en el lugar citado.

P. ¿En qué tiempos obliga el precepto de amar al prógimo. *R.* Obliga *directè et per se* en los tres siguientes, esto es: una vez por lo menos en el año; cuando urge alguna grave tentacion contra la caridad de él que de otra manera no pueda vencerse sino con sus actos, y cuando padece el prógimo necesidad, especialmente si urge el precepto de la limosna ó correccion fraterna, en cuyos casos lo hemos de amar con actos esternos socorriéndolo en su necesidad. Obligará *per accidens*, cuando instare algun otro precepto que no pueda cumplirse sin acto interno ó esterno de amor al prógimo.

P. ¿El precepto de amar al prógimo es natural ó sobrenatural? *R.* Es uno y otro. Es natural, por cuanto la misma ley natural nos manda amar al hombre consorte de nuestra misma naturaleza. Es sobrenatural, por ser un precepto divino impuesto por Dios, y que tiene un motivo sobrenatural. Por lo que asi como debemos amar á Dios con amor natural y sobrenatural, tambien al prógimo debemos amar con uno y otro. Y asi el que solamente amase á Dios ó al prógimo con amor natural, faltaria gravemente á dichos preceptos, como sucederá en aquel que por uno ó muchos años está en pecado mortal, el que faltándole la caridad, no podria hacer actos de amor sobrenatural de Dios ó del prógimo, y pecaria gravemente por su omision en aquellos tiempos en que estuviese obligado á hacerlos. Esto

deben advertir los confesores para conocer el número de pecados que sus penitentes hayan cometido contra los mencionados preceptos, ó á lo menos para formar un juicio prudente de él, sin atormentar á sus confesados intentando averiguar su número cabal, contentándose con averiguar el tiempo que estuvieron en aquel estado, que es lo que basta.

PUNTO IV.

Del órden de la caridad.

P. ¿Qué órden debe observarse en el amor? *R.* Hablando del amor *apreciativo*, se debe observar el siguiente. Primeramente, hemos de amar á Dios sobre todas las cosas, y despues de Dios cada uno á sí mismo. Por lo respectivo al prógimo se ha de guardar el órden que se sigue: al padre, á la madre, á los hijos, á la propia consorte, á los especiales bienhechores que le libraron de la muerte, á los hermanos, á los consanguíneos y afines, segun el grado de mayor ó menor conjuncion, á los bienhechores, á los amigos, á los conciudadanos y paisanos, á todos los fieles, prefiriendo siempre á los mejores y mas nobles, y despues, finalmente, á todos nuestros prógimos, como ya queda arriba dicho. Las demas criaturas, aunque sean irracionales, y aun los demonios mismos se han de amar, no con amor de amistad, pues no son nuestros prógimos, sino en cuanto queremos se conserve su naturaleza para gloria de Dios, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 25. *art.* 11.

Respecto del amor *intensivo*, en cuanto mira al prógimo, debe la propia muger ser preferida á todos, pues movido de este amor deja el hombre á su padre y madre por unirse con ella. Despues de la propia muger ha de darse la preferencia á los hijos, á los padres, y á los demas, segun el mayor conato del que ama, porque el órden en cuanto á este amor intensivo no cae bajo de precepto, sino en cuanto á cohabitar con la propia muger, en lo demas deja de ser precepto riguroso.

Por lo que mira al amor *afectivo* ó de *complacencia*, despues de Dios han de ser preferidos á todos los ángeles y santos, como en quienes resplandece con mas especialidad la divina bondad. De lo que manifiestamente se deduce que la sacratísima Madre de Dios debe ser amada con este amor de nosotros sobre todos los ángeles y santos, pues en ella resplandeció la infinita bondad de Dios mas que en todos.

En cuanto al amor *efectivo*, y por lo que mira á socorrer al prógimo en cualquiera necesidad que no sea estrema, deben en primer lugar ser antepuestos los hijos. Asi lo dice espresamente S. Tom. 2. 2. *q.* 26. *art.* 9. *ad* 1. por estas palabras: *Parentibus à filiis magis debetur honor; filiis autem magis debetur cura provissionis.* Despues de los hijos ha de preferirse la muger, que en órden á la administracion doméstica y económica, tiene mayor conjuncion con el marido que los padres. Despues de los hijos y muger han de preferirse el padre, la madre y demas, segun el grado de conjuncion. Asi S. Tom. quien advierte, 2. 2. *q.* 31. *art.* 3. *ad* 4, que en caso de necesidad estrema: *Magis liceret desserere filios, quam parentes, quos nullo modo desserere licet, propter*

obligationem beneficiorum susceptorum. Y asi el órden arriba dicho ha de entenderse fuera del caso de necesidad estrema.

P. ¿Debe uno amarse mas que al prógimo? *R.* Sí; porque *charitas benè ordinata incipit à semetipso.* Con todo debemos amar al prógimo mas que á nuestros propios cuerpos, porque en el prógimo amamos el alma capaz por sí de la eterna bienaventuranza, lo que no tienen los cuerpos sino por razon de ella. De donde claramente se infiere que cada uno debe amar mas á su alma que á su cuerpo. S. Tom. 2. 2. *q.* 26. *art.* 5.

P. ¿Puede uno querer padecer detrimento espiritual por el bien espiritual del prógimo? Para responder á esta pregunta se ha de advertir lo primero, que el detrimento espiritual puede ser *positivo* y *negativo.* El primero es pecado, el segundo es privacion de algun lucro espiritual sin haber culpa. Esto supuesto *R.* Jamás es lícito por motivo alguno querer padecer detrimento espiritual positivo, ó pecar por el bien espiritual del prógimo; y esto aun cuando la culpa solo sea leve, y por cometerla se hubiese de conseguir la salvacion de todo el mundo. Será, sí, lícito querer privarse el hombre con privacion negativa del lucro de algunos bienes espirituales no necesarios para salvarse por el bien espiritual del prógimo; y asi por motivo de caridad puede uno omitir algunos ejercicios espirituales para acudir á socorrer al prógimo. Véase á S. Tom. *ubi sup. art.* 4. *ad* 2.

P. ¿Es lícito querer privarse uno de la bienaventuranza por el aprovechamiento espiritual del prógimo? *R.* No lo es querer por este motivo carecer de ella para siempre; pero lo será querer por él carecer de su posesion por algun tiempo, ó que esta se le dilate, como lo hizo S. Pablo y lo hicieron otros santos.

P. ¿Será lícito privarnos de la satisfaccion de nuestras buenas obras y de los sufragios, cediéndola en favor de las almas del purgatorio, aunque por este motivo se nos dilate algun tiempo la entrada en el cielo? *R.* Sí, porque este es un acto ferventísimo de caridad, mediante el cual se compensa suficientísimamente aquella corta dilacion de entrar en la gloria por el incremento del mayor mérito á la remuneracion eterna que adquirimos con él delante de Dios. Y asi es muy laudable la costumbre que hay en nuestra descalcez de hacerlo asi en la misma noche del dia primero de noviembre á la presencia de toda la comunidad.

P. ¿Está cada uno obligado con peligro de la propia vida á socorrer al prógimo cuando se halla en estrema necesidad espiritual? *R.* Lo está *per se loquendo*, como consta de la *Epístola* 1. *de S. Juan*, *cap.* 3, donde dice: *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam sicut ille animam suam pro nobis possuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere.* La razon es, porque el bien espiritual del prógimo es de órden superior al temporal de nuestra vida; y asi pide la caridad antepongamos aquel á este, cuando de otro modo no pudiéremos atender á socorrer al prógimo que se halla en estrema necesidad espiritual, pudiendo hacerlo sin detrimento espiritual nuestro. Por esto, si uno se hallase en pecado mortal en el caso

dicho, deberia mirar primero por sí que por el prógimo. Lo mismo decimos cuando el que hubiese de socorrer á este fuese persona necesaria al bien comun de la Iglesia ó república.

P. ¿En grave necesidad espiritual del prógimo, hay obligacion á socorrerlo con detrimento de la propia vida? *R.* Con distincion; porque ó esta necesidad la padece una comunidad, ó algun particular. Si lo primero, habrá obligacion á esponer la propia vida por socorrer la grave necesidad espiritual, porque el bien comun prevalece contra el particular, y asi el daño del comun se prefiere al personal. Por este motivo, si un pueblo se hallase en grave peligro de perder la fe católica, ó á riesgo de incurrir en algun grave error, estariamos obligados á instruirlo en la verdad, aun con peligro de nuestra propia vida, y asi en otros casos semejantes.

Si el que se halla en grave necesidad espiritual es alguna persona particular, aun se ha de distinguir; porque ó quien ha de socorrerlo es sugeto privado que no tenga por oficio el hacerlo, ó por su oficio está en obligacion de mirar por su bien. Si lo primero, no la tendrá de socorrer al prógimo en dicha necesidad con detrimento de su hacienda, honra ó vida, porque por lo mismo que la necesidad no es estrema, puede el que se halla en ella buscar por otro camino su remedio. Mas el que por oficio estuviere obligado á mirar por el bien espiritual del prógimo, tendrá obligacion á socorrerlo si se hallase en grave necesidad espiritual, aunque sea con detrimento ó peligro de su propia vida; porque en él es mas estrecha la obligacion que en otro cualquiera particular; y por eso lo que este debe en la necesidad estrema, está él obligado á practicar aun en la grave. De aqui se infiere, que los Obispos, párrocos y demas á quienes por oficio incumbe la cura de almas, están obligados á no desamparar á sus ovejas en tiempo de peste, en el que deben asistirlas, administrándoles los Sacramentos del Bautismo y Penitencia, y aun el de la Estremauncion, si no pudieren recibir otro. Ni pueden eximirse de esta obligacion renunciando su oficio, pues esto seria dejarlas abandonadas, y sin alguno que tuviese obligacion á cuidar de ellas.

P. ¿Es lícito esponernos á peligro probable de pecar, ó no separarnos de él por la salud espiritual del prógimo? *R.* Si tenemos por mas probable perseveraremos sin caer que lo contrario, será lícito uno y otro, porque el riesgo de caer se cohonesta con el motivo de atender á la salud espiritual del prógimo. Si el peligro es igualmente probable por ambas partes, primero debemos atender á nosotros mismos que al prógimo, pues asi lo dicta la caridad. Pero en el caso que la salud del prógimo peligre ciertamente, y la nuestra solo *contingentèr*, deberemos esponernos al peligro. Por eso si un sacerdote encontrase á una muger próxima al parto, y de no socorrerla en él por hallarla sola hubiese de morir la criatura sin bautismo, deberia asistirla con el espresado peligro, implorando los auxilios de la divina gracia para no caer.

P. ¿Si una muger próxima al parto no puede dar á luz la criatura, estará obligada á dejarse abrir

para que el feto reciba el bautismo? *R.* No; porque como advierte Santo Tomas, 3. *p. q.* 68. *art.* 11. *ad* 3, antes de nacer no tiene la prole derecho al bautismo con detrimento tan conocido y peligro de la madre.

P. ¿Será lícito ceder al prógimo la tabla para que se libre del naufragio, el pan para que no muera de hambre, hallándose el que lo cede en la misma estrema necesidad? *R.* Lo será, haciéndose por motivo de caridad ó de otra alguna virtud. Consta del cap. 15 de San Juan por aquellas palabras: *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* No habiendo motivo alguno de virtud que mueva á ejecutar lo dicho, no será lícita la tal cesion, pues seria ser uno pródigo de su vida sin motivo que pudiese cohonestarlo.

P. ¿El órden de la caridad hasta aqui propuesto, obliga á culpa grave? *R.* Solo obliga á pecado mortal cuando la necesidad del prógimo fuere estrema; porque acerca de ella urge con mas especialidad el precepto de la caridad; y cuando aunque no sea mas que grave, se le puede socorrer con leve incómodo temporal ó corporal del que socorre.

PUNTO V.

Del amor á los enemigos.

P. ¿Se da precepto de amar á los enemigos? *R.* Se da; y es el mismo que nos manda amar al prógimo, y asi obliga en los mismos tiempos y circunstancias que este, ya *per se*, ya *per accidens.* Por eso el mismo Jesucristo conociendo la dificultad que podria hallar nuestra naturaleza corrupta en el exacto cumplimiento de este precepto, quiso intimárnoslo por sí mismo, diciendo: *Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos. Matt.* 5.

P. ¿Se daba en la ley antigua este precepto? *R.* Lo hubo en toda ley, asi natural como escrita. Ni se opone á esto lo que Cristo nos dice por S. Mateo en el mismo capítulo: *Audistis, quia dictum est antiquis, diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum;* pues como advierte S. Tom. *in* 3. *dist.* 31. *q.* 1. *art.* 1. *ad* 2. *In veteri lege etiam homines tenebantur ad dilectionem inimicorum, sicut patet per auctoritatem. Undè quod dicitur; odio habebis inimicum tuum non est ex lege sumptum, quia nusquam hoc in littera invenitur, sed additum est prava interpretatione Judæorum.*

P. ¿Qué nos manda el precepto de amar á nuestros enemigos? *R.* Este precepto es afirmativo y negativo. En cuanto negativo nos manda *semper et pro semper*, ó por mejor decir, nos prohibe aborrecer al enemigo, quererle algun mal, alegrarnos de él, ó conservar algun rencor en el corazon. En cuanto afirmativo nos manda tres cosas, que son: perdonarle la ofensa, incluirlo en el amor general del prógimo, y tener preparado el ánimo para amarle particularmente cuando lo viéremos en necesidad espiritual ó temporal.

P. ¿Es lícito escluir al enemigo del beneficio comun que se hace á todo un pueblo ó comunidad? *R.* No es lícito *per se loquendo;* porque esto seria dar á entender la interior aversion que se le tiene. Mas si el que hace el beneficio fuese algun superior ó prelado, podria alguna vez

escluirlo, para su correccion y enmienda.

P. ¿Estamos obligados á dar señales de amor á los enemigos? *R.* Estamos obligados á mostrarles las señales comunes de amor, por ser lo contrario prueba de conservar en lo interior el deseo de venganza. Mas no estamos obligados á darles señales especiales de que los amamos, porque estas señales no son de precepto, sino de consejo y perfeccion. Por esta causa no está obligado el ofendido á hospedar en su casa á su enemigo, á tener familiaridad con él, á visitarlo muchas veces cuando está enfermo, ni á darle otras pruebas de esta clase, á no ser que de no darlas se hubiese de seguir algun escándalo, ó á no ser el ofensor padre, madre, hijos, hermanos, parientes ó amigos, á quienes no se les pueden negar estas señales especiales, por cuanto respecto de ellos mas deben reputarse comunes que singulares.

P. ¿Estamos obligados á saludar al enemigo cuando lo encontramos? *R.* Regularmente no hay tal obligacion, por ser esta demostracion una señal particular de amor, que ni aun á los amigos estamos obligados á dar bajo de culpa grave. Con todo, saludar de una vez á muchos entre los cuales se halla el enemigo, y no saludar á este, seria dar á entender que escluia á su contrario por el odio que le tenia, y asi no podria lícitamente hacer esta esclusiva. Los hijos, súbditos ó inferiores estan obligados á saludar á sus padres, prelados, superiores y jueces, aunque les parezca ser sus enemigos, por pedirlo asi la buena crianza, y mucho mas la piedad, reverencia y sumision que se les debe. Si el enemigo nos saluda primero, es grave la obligacion de resaludarlo, por ser esta una señal comun debida á todos.

P. ¿Pueden los prelados, superiores ó padres negar el habla á sus inferiores, súbditos ó hijos por alguna riña ó enemistad tenida con ellos? *R.* 1. Nunca es lícito hacerlo, asi por odio ó malevolencia; porque esto como repugnante á la caridad, siempre es malo. *R.* 2. Podrán negarles esta señal para su correccion, para que conociendo su desórden por la severidad del semblante y silencio de ellos, se enmienden y corrijan. *R.* 3. Los padres con el mismo intento pueden justamente negar el habla á los hijos que contra su voluntad y su honor contrajeron matrimonio, y aun pueden echarlos de casa, mandando á los demas hijos y domésticos no traten con ellos, para que sirva á los demas de escarmiento, y no se atrevan á hacer otro tanto. No obstante, han de procurar que el castigo no esceda al delito, y que no dure por mucho tiempo la dicha demostracion, quedando á juicio prudente el asignar su duracion, teniendo presentes las reglas de la caridad cristiana. El espacio de seis meses poco mas ó menos, parece suficiente para endulzar el dolor de los padres, y para el castigo de los hijos.

P. ¿Los consanguíneos y otros parientes que por ocasion de alguna riña se niegan el trato acostumbrado, pecarán gravemente? *R.* Sin duda cometerán culpa grave, si por mucho tiempo perseveran de esta manera, asi por el mútuo amor que debe inspirarles el parentesco, como por el escándalo que de ello se sigue, en los que ven las familias

desunidas, encontradas y divididas como si fuesen las mas estrañas; por lo que á no escusar la parvidad de la materia ó la brevedad del tiempo, será pecado grave vivir con la dicha oposicion.

P. ¿Es lícito desear mal á los enemigos y pecadores? *R.* Desearles el mal como tal, siempre es ilícito; mas no lo es el deseárselo por su bien espiritual, siendo el mal que se les desea temporal, v. gr., para que se enmienden de su mala vida, ó para la gloria de Dios, y que en su castigo resplandezca la divina justicia; ó para que cesen de oprimir á otros; porque esto es desearles absolutamente el bien ó el mal, en cuanto tiene razon de bien. Podemos, pues, desear al pecador la enfermedad para que cese de pecar; podemos desear la muerte ú otro grave daño á los perseguidores de la Iglesia, para que cese su tiranía. S. Tom. 2. 2. *q.* 76. *art.* 1.

PUNTO VI.

Del precepto de reconciliarnos con los enemigos.

P. ¿Hay precepto que nos obligue á reconciliarnos con nuestros enemigos? *R.* Sí; porque el mismo precepto que nos manda amar á nuestros prógimos y estar unidos con ellos, nos manda tambien volvernos á unir si nos separamos de ellos por medio de la reconciliacion. Asi consta de San Mateo, cap. 5, en que se nos dice: *Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare, et vade priùs reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum.*

P. ¿A qué está obligado el ofensor? *R.* En primer lugar debe arrepentirse de la ofensa que hizo al prógimo. Está tambien obligado despues á darle, cuanto antes pueda, la satisfaccion competente á juicio de hombres prudentes, y esto bajo de culpa grave. Algunas veces será conveniente dilatar por algun tiempo esta satisfaccion, para que entretanto se le mitigue el dolor al ofendido y se sosiegue su ánimo agraviado.

Cuando dos mútuamente se injurian, siendo las personas de igual condicion y las injurias á juicio prudente equivalentes, ninguno tiene obligacion de pedir perdon al otro, sino que deberán reconciliarse mútuamente, ó por sí, ó por medio de algun tercero, dándose señales recíprocas de benevolencia, y el que fue primero en agraviar, debe ser *per se loquendo*, el primero en darlas. El que haya injuriado mas gravemente debe ser absolutamente el primero en dar la satisfaccion. Pero siendo muchas veces dificil conocer quién haya sido el primero en ofender, ó cual haya sido mayor injuria, uno y otro han de ser obligados á una reconciliacion mútua, para que asi se estingan los odios y enemistades entre las familias, y no duren en ellas mucho tiempo con escándalo comun.

Los padres, prelados y superiores, aun cuando se escedan en la correccion de sus inferiores, no estan obligados á pedirles perdon: *Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas*, como dice S. Agustin en su regla. No obstante, del modo mas conveniente y que no perjudique á su autoridad, estarán obligados á reintegrar al inferior en su honor ó fama; pues los

superiores, no solo por la caridad, sino de justicia, estan obligados á conservar tales bienes en sus súbditos.

P. ¿A qué está obligado el ofendido? *R.* En primer lugar está obligado á no tener odio al ofensor. Lo está tambien á perdonarle de corazon la ofensa; y últimamente á admitir la competente reconciliacion que le ofrezca, porque asi lo pide la caridad. Si el ofendido fuere superior podria por algun tiempo, para mayor correccion del inferior, dilatar las señales de admitirlo á su gracia.

P. ¿Está el ofendido obligado, no solo á condonar la injuria al ofensor, sino tambien la satisfaccion y daños causados? *R.* Deponiendo todo odio y enemistad, no está obligado á condonarle la satisfacion ni recompensacion de daños, porque á uno y otro tiene claro derecho de justicia; y aun algunas veces ni convendrá, ni podrá el ofendido hacerlo; como si es individuo de alguna comunidad, cuyo honor ha sido ofendido; ó si es padre de familias, y su agravio ha cedido en perjuicio de sus hijos. Mas si el ofensor ofrece voluntariamente la competente satisfacion y resarcimiento de daños, estará el ofendido obligado á admitirla, sin dar lugar á que intervenga la justicia, ni pasar á pedirla judicialmente; porque solo tiene derecho á la satisfaccion y recompensacion, y asi una vez que el confesor se la ofrezca, nada mas puede pedirle de justicia. Confesaremos, no obstante, que si el ofendido, sin odio ni deseo de venganza, pidiese ante el juez el castigo del mal hechor, para que sirviese á otros de escarmiento, ó por el bien público, para la enmienda del sugeto, obraria bien y lícitamente; pero *¿quis est hic, et laudabimus eum?*

CAPITULO II.

De la limosna y correccion fraterna.

PUNTO I.

De la limosna.

P. ¿Qué es limosna? *R.* Es: *Opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum.* *P.* ¿De cuántas maneras es la limosna? *R.* De dos; una *corporal*, y otra *espiritual*. Cada una tiene siete actos, que vulgarmente se llaman en el Catecismo español, las *obras de misericordia*. Las siete corporales son: *Dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; dar posada al peregrino; visitar al enfermo; redimir al cautivo*, y *enterrar á los muertos*. Las siete espirituales son: *Enseñar al que no sabe; dar buen consejo al que lo ha menester; corregir al que yerra; consolar al triste; perdonar las injurias; tolerar los defectos agenos*, y *rogar á Dios por todos, vivos* y *muertos*. Y aunque se dan otras obras de misericordia, redúcense á las referidas, y por eso solo las dichas numera S. Tom. 2. 2. *q.* 32. *art.* 2. en los dos versos siguientes:

«Visito, poto, cibo, redimo, tego,
» colligo, condo.
«Consule, castiga, solare, remitte,
» fer, ora.»

En la palabra, *consule*, se comprenden dos, que son: *dar consejo* y *enseñar al ignorante*.

P. ¿La limosna espiritual es mas escelente que la corporal? *R.* Lo es, por tener objeto mas noble; es á saber: el alma; y asi como esta es mas noble y escelente que el cuerpo, asi la limosna espiritual, que se ordena á socorrer sus necesidades, es mas escelente y noble que la corporal, que mira á aliviar las del cuerpo. Asi S. Tom. citado arriba, *art.* 3.

PUNTO II.

Del precepto de la limosna.

P. ¿Se dá precepto de hacer limosna? *R.* Se da precepto natural y divino. Se da precepto natural; porque la misma naturaleza dicta que amemos al prógimo, no solo con la lengua, sino tambien *opere et veritate.* Se da precepto divino, y consta del Deuteronomio, *cap.* 15, donde suponiendo Dios no faltarian pobres en su pueblo, le dice: *Idcirco ego præcipio tibi, ut aperias manum fratri tuo ageno et pauperi, qui tecum versatur in terra.* Consta asimismo de S. Mateo, *cap.* 25, donde son condenados en el juicio universal los que en la persona del pobre negaron á Jesucristo el socorro. Asi lo suponen tambien los Santos Padres, y con ellos S. Tom. 2. 2. *q.* 32. *art.* 5.

P. ¿Cuándo obliga el precepto de la limosna? *R.* Antes de satisfacer á esta pregunta, debe notarse, que la necesidad del prógimo puede ser en tres maneras; *estrema*, *grave* y *comun.* La estrema se da cuando el prógimo está en peligro próximo ó probable de perder su propia vida ó de que los suyos la pierdan. A esta se reduce tambien la necesidad gravísima, como si el peligro es de cárcel perpétua, mutilacion de algun miembro principal, enfermedad incurable ó cautiverio peligroso. La grave, es aquella que pone al hombre en notable peligro de perder el honor, la fama, ó de padecer daño grave en el cuepo ó en la hacienda. La comun es, la que comunmente tienen los pobres, y que pueden socorrer ellos mismos, con tal cual solicitud, mendigando, ó de otro modo.

Lo segundo se ha de advertir, que los bienes con que las dichas necesidades pueden ser socorridas son tambien de tres maneras; unos *necesarios para sustentar la propia vida ó de los suyos;* otros, *para conservar un estado decente*, y otros finalmente *supérfluos*, *por no ser necesarios ni para lo uno, ni para lo otro.* Que se den estos bienes supérfluos en los hombres, ademas de acreditarlo la cotidiana esperiencia, consta de la proposicion 12, condenada por Inocencio XI, que decia: *Vix in sæcularibus invenies, etiam in Regibus, superflua status, et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui.* Esto supuesto, responderemos ya á la pregunta en los siguientes párrafos.

§. I.

De la necesidad estrema.

R. 1. En estrema ó casi estrema necesidad obliga el precepto de la limosna á socorrer al que la padece, no solo con los bienes supérfluos, sino aun con los necesarios al estado, ó por lo menos con algun detrimen-

to de este; porque si en algun caso ha de obligar el precepto de la limosna, debe con especialidad obligar cuando el prógimo se halla en estrema ó casi estrema necesidad; y tambien porque segun el órden de la caridad, la vida del prógimo debe ser preferida á la conservacion del estado de la persona.

P. ¿Está uno obligado á socorrer al prógimo en estrema necesidad con notable detrimento de su propio estado? *R.* O la necesidad la padece el comun, como el reino, la provincia, la ciudad, etc. ó solo la padece el particular. Si es lo primero, está cada uno obligado á socorrerla, aun con gravísimo detrimento de su propio estado, porque el bien comun prepondera mas que el del particular. Lo mismo se ha de decir si la necesidad la padece alguna persona muy necesaria para el bien de la Iglesia ó república, por la misma razon. Si lo segundo, nadie está obligado á socorrer dicha necesidad con gravísimo detrimento de su estado, pasando, v. gr., de rico á mendigo, ó de noble á plebeyo. De aqui se infiere, que con detrimento de nuestra propia vida, no estamos obligados á socorrer la necesidad estrema del prógimo; pues la propia vida, mas estimada que el estado, debe ser antepuesta á la agena.

P. ¿Cumpliria con el precepto de la limosna el que prestase ó vendiese al fiado al que se halla en estrema necesidad, atendiendo de los modos dichos ó de otros á socorrer su indigencia? *R.* Siendo la necesidad estrema absoluta, no se satisface al precepto de socorrerla sino mediante una donacion gratuita del socorro; porque el que padece dicha necesidad tiene un derecho natural á la cosa agena, en cuanto sea precisa para salir de su estremada urgencia. Mas si la necesidad no es absoluta, sino respectiva, será bastante para satisfacer la obligacion de socorrer al prógimo en cualquiera manera que se haga; porque el que asi padece la necesidad no es absolutamente pobre; y asi no tiene derecho á una donacion absoluta. Por esta misma razon, si es suficiente para socorrer al prógimo en la mencionada necesidad concederle el uso de la cosa, no hay obligacion á darle la propiedad de ella. Llámase necesidad *absoluta* aquella, en la cual el que la padece no tiene en parte alguna ni espera tener bienes con que socorrerla. *Respectiva* es, por el contrario, aquella en la que el necesitado tiene en otra parte, ó espera en adelante tener bienes con que aliviarla.

P. ¿Es lícito al que se halla en estrema necesidad tomar á otros lo que fuere preciso para socorrerla? *R.* Sí; porque en necesidad estrema todos los bienes son comunes, y asi mas se puede decir que toma lo propio que lo ageno; ni puede llamarse hurto la acepcion de lo que otro posee aunque lo tome ocultamente. Dos cosas son necesarias advertir no obstante lo dicho. La primera es, que el necesitado no puede tomar mas que lo que sea necesario para salir de su necesidad estrema. La segunda, que pudiendo hacerlo cómodamente, ha de pedir lo que necesite antes que pase á tomárselo.

P. ¿Si uno hurtó la cosa agena, y la consumió hallándose despues en estrema necesidad, estará obligado á la restitucion si en adelante llega

á mejor fortuna? *R.* Lo está, aun cuando la necesidad que le obligó á consumir la cosa fuese absolutamente estrema. Esta es la opinion que nos parece mas probable, la cual se prueba con el ejemplo de aquel que sin propia culpa perdió la cosa hurtada, el cual, sin alguna duda está obligado á restituirlo en pudiendo. Tambien lo estará en el caso presente el que en estrema necesidad consumió la cosa prestada, mas no si fué conmodada, porque por el mútuo se hizo dueño de la cosa, con obligacion de volver al dueño otro tanto; lo contrario de lo que sucede en el conmodato, en el cual se hace dueño de la cosa en la propuesta necesidad.

P. ¿La obligacion de dar limosna al que se halla en necesidad estrema es de caridad ó de justicia? *R.* Solo es de caridad; porque por la necesidad estrema del prógimo no pierde el dueño de la cosa el dominio que tenia sobre ella; y asi el que viola en dicho caso el precepto de dar limosna, no queda obligado á restituir.

Arg. contra esta resolucion. Está uno obligado *ex justitia* á no impedir al pobre estremamente necesitado, si quiere tomar de sus bienes para socorrer su necesidad; luego esta misma obligacion tendrá el que los posee de darle la limosna. *R.* Concediendo el antecedente, y negando la consecuencia; porque aunque el que padece una necesidad estrema tenga derecho á tomar la cosa agena, y por consiguiente sea contra la justicia impedirle la tome, no tiene dominio en ella antes de haberla tomado, y asi no es contra justicia no dársela, sino solamente contra la caridad.

§. II.

De la necesidad grave.

R. 2. En la necesidad grave del prógimo estan todos obligados á la limosna socorriéndole con los bienes supérfluos á su estado, y aun con los necesarios á su decencia y esplendor. S. Tom. 2. 2. *q.* 32. *art.* 5. *ad* 3, y en otros lugares. Que haya dicha obligacion respecto de los bienes supérfluos al estado se prueba con el órden mismo que prescribe la caridad, segun el cual estamos obligados á defender el honor y estado del prógimo cuando podemos hacerlo sin detrimento del nuestro, y siendo cierto que no lo padece ni en la vida, ni en la honra ó estado, el que socorre la necesidad del prógimo con lo superfluo, se sigue esté obligado á hacerlo.

Que esta misma obligacion haya respecto de los bienes necesarios á su decencia y esplendor, tambien se prueba; porque todos estamos obligados, bajo de culpa grave, á librar al prógimo de un grave mal cuando podemos conseguirlo sin grave detrimento propio; y como sea cierto que no lo hay en que uno se prive algun tanto de la decencia y esplendor de su estado, se concluye que, aunque sea con el dicho perjuicio, estará obligado á socorrer al pobre con la limosna en grave necesidad. Conforme á esta doctrina tan acomodada á la caridad cristiana, nos dice S. Juan en su 1. *Epist. cap.* 3. *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo; quomodo charitas Dei manet in eo?*

P. ¿Es lícito al que padece grave

necesidad hurtar lo que fuere necesario para socorrerla? *R.* No; y el decir lo contrario está condenado por el Papa Inocencio XI en la proposicion 36, que decia: *Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.* *P.* ¿Pueden los herederos que padecen necesidad grave dejar de celebrar las Misas que el testador dejó en favor de las almas del purgatorio? *R.* No; por ser mayor la que padecen las almas benditas en la cárcel penosísima de aquel lugar que la que pueden padecer los vivos, aun cuando los encarcelen por sus deudas.

§. III.

De la necesidad comun.

R. 3. En las necesidades comunes de los pobres tienen los ricos obligacion de hacerles limosna de los bienes supérfluos. Pruébase lo primero con lo que dice S. Lucas, *c.* 11. *Quod superest, date eleemosynam.* Pruébase lo segundo con razon, porque la division de bienes, introducida por el derecho de gentes, no debe prevalecer con detrimento de los pobres, los que era necesario pereciesen con la miseria, si los ricos los pudiesen retener lícitamente sin socorrerlos con ellos en sus urgencias y necesidades.

P. ¿Cuándo será culpa grave no socorrer al pobre en la necesidad comun? *R.* Si un rico tuviese hecho ánimo de no socorrer á pobre alguno, por mas que le salgan al encuentro frecuentemente, pecaria gravemente, pues semejante resolucion era un gravísimo desórden contra las leyes de la caridad y piedad. Mas no pecará gravemente el que socorriendo á unos, niega á otros la limosna; porque ningun particular tiene obligacion de darla á todos y á cada uno, sino á algunos, segun fuere de su agrado y le dictáre la caridad. Tampoco pecará gravemente el rico repeliendo á dichos pobres con alguna aspereza alguna vez, no siendo grave ó escesiva la injuria que le haga con sus palabras. No está asimismo obligado á repartir precisamente en los pobres de esta clase todos sus bienes supérfluos, y puede emplear parte de ellos en algunas otras obras pias, ó reservar algo para dichos fines, segun diremos en la siguiente duda.

P. ¿Peca gravemente el que atesora muchos bienes, y da poco en su vida á los pobres, haciéndolo con ánimo de distribuírselo todo despues de sus dias, ó los reserva con ánimo de dejarlos para dotar doncellas, ó para fundar algun monasterio ú otras obras pias? *R.* Los que lo practican así estan en un continuo pecado mortal, porque el precepto de dar limosna no solo obliga á la hora de la muerte, sino tambien toda la vida, y aun mas principalmente en esta, por ser entonces mas meritoria, como menos forzada y sospechosa, pues la que se hace en la última hora, mas que de voluntaria parece tener de violenta y forzada. Con todo, los que mientras viven hacen sus limosnas conforme lo exijan las necesidades, y hechas éstas, consiguen agregar sin perjuicio de tercero algunas gruesas sumas con el ánimo de emplearlas en vida, ó destinarlas para despues de su muerte en las dichas obras pias, obran laudablemente, porque ya dieron satisfaccion en su vida al precepto de la limosna.

P. ¿Pueden prohibir los príncipes ó magistrados que los pobres forasteros pidan limosna en sus dominios ó territorios? *R.* Pueden, si asi lo hacen para evitar el que por ellos se deje de socorrer á los pobres naturales, ó para evitar otros daños que puedan seguirse de permitirles el que la pidan libremente, pues el órden de la caridad pide atender primero á los propios que á los estraños, y la justicia obliga á los príncipes y magistrados á velar sobre la utilidad de sus pueblos para evitar sus daños.

P. ¿Pueden los jueces obligar á sus súbditos á dar limosna cuando esta les obliga? *R.* Sí; porque pueden compelerlos á practicar todo lo que conduce al bien comun de la república; y no hay duda conduce mucho á este bien el dar limosna. Y así es muy prudente y laudable régimen establecer en los pueblos hospitales ú hospicios, en los que se alimenten los pobres, concurriendo á ello cada uno de sus vecinos segun sus facultades. Asi lo practicaron aun los mismos gentiles; y se dice que Licurgo, rey de Lacedemonia, fue el inventor de los hospitales.

PUNTO III.

De los que pueden y estan obligados á dar limosna.

Tres son las clases de personas que pueden dar limosna, es á saber: seculares, eclesiásticas y regulares; y de las tres trataremos por su órden en los tres párrafos siguientes:

§. I.

De los seculares.

P. ¿Quiénes entre los seglares estan obligados á hacer limosna? *R.* Todos los que tengan dominio y plena administracion de bienes; porque siendo la limosna una donacion graciosa, solo la podrán practicar los que puedan hacer esta, y solamente pueden hacerla los que tienen dominio y libre administracion de bienes. Entiéndese esta resolucion, no siendo la necesidad estrema, porque si lo fuere, todos estan obligados á socorrer al prógimo con cualesquiera bienes.

Infiérese de aqui lo primero, que las mugeres casadas pueden dar limosna de los bienes *parafernales;* pues tienen dominio y administracion de ellos. Lo mismo pueden de otros bienes, segun su calidad y estado, por el tácito consentimiento de sus maridos; como de los que fuera del dote han reservado para su propio uso, y de los cuales en Castilla tienen la administracion. Se estiende tambien esta facultad respecto de aquellos bienes que el marido les concede para sus gastos estraordinarios y voluntarios, como tambien á los que ellas han adquirido con su industria, si llevaron al matrimonio dote competente. Aun de aquellos bienes cuyo dominio y administracion tiene el marido podrá la casada hacer limosna, ya sea para librarse de algun mal temporal ó espiritual propio ó de su consorte; ya para socorrer á sus hermanos ó á los de su marido; porque pertenece al decoro de ambos no anden mendigando.

Síguese lo segundo que los hijos de familia pueden hacer limosna de los bienes castrenses ó casi castrenses, en los que tienen el dominio y administracion, como tambien de los que les dieren sus padres para

su honesta recreacion ú otros usos lícitos; porque siempre se presume en ello su voluntad. Lo mismo que decimos de los hijos puede entenderse de los pupilos y menores. Los tutores y curadores pueden y deben dar limosna segun la condicion de sus menores y pupilos, y conforme á las facultades de estos.

Síguese lo tercero, que los siervos y criados no pueden hacer limosna, á no ser de alguna accion personal, en que no perjudiquen á sus señores ó amos, ó de alguna cosa propia en cualquier manera que lo sea, ó si claramente presumen ser voluntad de sus amos ó señores la hagan.

§. II.

De los eclesiásticos.

Acerca de la obligacion de dar limosna los eclesiásticos, se ha de suponer lo primero, que los bienes de estos pueden ser en tres maneras, esto es: *patrimoniales, casi patrimoniales* y *puramente eclesiásticos.* Los primeros son los que adquieren por sucesion, donacion, ó por su industria ó trabajo. Los segundos, los que adquieren ó les provienen por *intuitu* de algun ministerio eclesiástico, como por la predicacion, leccion ú otra accion personal. Los terceros, los que perciben por razon de sus beneficios, como los réditos anuales de sus prebendas ó capellanías, y los frutos de diezmos y primicias.

Lo segundo suponemos, que los eclesiásticos estan obligados á dar limosna, como los demas seculares legos, de sus bienes patrimoniales, ó casi patrimoniales, porque estos se consideran como temporales, ó dados por los fieles como estipendio de su trabajo. S. Tom. 2. 2. *q.* 185. *art.* 7. Y asi la principal dificultad está en órden á los bienes puramente eclesiásticos.

Decimos, pues, que todos los eclesiásticos, sin esceptuar ni aun el sumo Pontífice, estan obligados á dar á los pobres todos sus bienes eclesiásticos supérfluos, ó que sobren despues de su cóngrua sustentacion. Asi el Concilio de Trento, *sess.* 25. *de Reform. cap.* 1, donde prohibe á todos los eclesiásticos, aunque sean Obispos ó Cardenales, valerse de dichos bienes para elevar á sus consanguíneos ó familiares, á no ser pobres, que siéndolo se les permite puedan con ellos socorrerlos como á tales; y es la razon, *quia res ecclesiasticæ sunt Dei;* y asi solamente pueden estenderse en los pobres ó en otras obras pias.

P. ¿La obligacion dicha es en los clérigos tal, no solo de caridad ó por derecho positivo del Tridentino, sino tambien de justicia? Acerca de esta gravísima dificultad se dan cuatro principales sentencias entre los autores graves. La primera defiende ser esta obligacion de rigurosa justicia, de manera, que tengan obligacion á restituir los eclesiásticos que dan otro destino que el dicho á sus rentas eclesiásticas sobrantes á su cóngrua manutencion. La segunda conviene con la primera en cuanto á la obligacion de justicia, pero afirma que los eclesiásticos son dueños de la porcion que á cada uno se haya aplicado de los bienes de que tratamos. La tercera enseña lo mismo que la segunda cuando fueren muy pingües las rentas eclesiásticas. La cuarta, finalmente, defiende que los Obispos y

demas eclesiásticos son dueños de los frutos beneficiales; de suerte que solo por caridad estan obligados á distribuir lo sobrante á los pobres.

Por lo que mira á la decision de esta gravísima duda, debemos confesar ingénuamente, que la mente de Santo Tomas está en esta parte, por lo menos ambigua. Lo mismo confiesa planamente Geneto citado de Benedicto XIV, *de Synod. Diœc. lib.* 7. *cap.* 2. *n.* 11. De aqui nace el que aun los discípulos del Doctor angélico no esten conformes entre sí, como se ve en su variedad de opiniones, queriendo cada uno esté en su favor el santo Doctor. Propondremos en tanta variedad de opiniones, y modos de pensar tan diversos, lo que en esta materia nos parezca mas probable.

Pero para proceder con mas claridad en la materia, aun hemos de suponer la division de los frutos y proventos eclesiásticos en cuatro partes ó porciones, ya que esta division se atribuya á San Silvestre Papa, ya que la hiciese el Pontífice Simplicio, en lo que no nos detenemos. En los primitivos tiempos de la Iglesia observaban todos los clérigos vida comun, distribuyéndose á cada uno los bienes que ofrecian los fieles por medio de los Obispos, segun sus méritos y servicios, y lo restante se aplicaba á la fábrica de la Iglesia y socorro de los pobres; mas resfriándose la caridad con el tiempo, y creciendo la avaricia, se asignó una porcion á los Obispos, otra á los clérigos segun sus méritos, la tercera á la fábrica, y la cuarta á los pobres, atendiendo con esta division á evitar pleitos y quejas. Esto supuesto

Decimos, que aunque los clérigos tengan algun dominio en los bienes eclesiásticos que se aplicaron á cada uno, estan con todo obligados de justicia, y con obligacion de restituir no lo haciendo, á distribuir en los pobres ú obras pias lo que sobrare despues de servirse de ellos para su cóngrua manutencion. Esta sentencia es la mas conforme al primitivo espíritu de la Iglesia, á sus Concilios y sagrados Cánones, á la mente de los sumos Pontífices y Santos Padres, á las divinas escrituras y tradiciones, y segun muchos discípulos de Santo Tomas, la que mas favorece el santo Doctor.

Pruébase con razon, dejando los muchos testimonios de todas clases que se pudieran alegar por ella. El que no entrega la cosa á quien por su naturaleza se debe, sino que la destina á otros usos, comete injusticia, y está obligado á la restitucion, como es claro; debiéndose, pues, por su naturaleza á los pobres lo sobrante de los bienes eclesiásticos, defraudarles de ellos, ó darles otro destino que aplicarlos á su socorro, será faltar el clérigo á la justicia, con obligacion de restituir. Que los bienes sobrantes eclesiásticos se deban por su naturaleza á los pobres, consta del Tridentino, que los llamó *res Dei*, y juntamente se deduce de los Padres de la Iglesia, que los apellidan de este mismo modo, y los nombran *patrimonium Christi*, *et pauperum*. Nace por lo mismo dicha obligacion de la naturaleza de los mismos bienes dedicados á Dios, ó dados á la Iglesia, y por tanto es una obligacion de justicia; á la manera, que si uno fuese instituido heredero de una posesion, con carga de dar á los pobres tanta cantidad en limosna, el cual aunque quedase

dueño del campo, tendria obligacion de justicia de dar á los pobres la cantidad designada, pasando esta obligacion á cuantos pasase la propiedad de la tal herencia; asi, pues, en su proporcion, aunque los clérigos que no han hecho voto de pobreza, tengan dominio de los frutos de sus beneficios, lo tienen con la dicha carga.

Argum. contra nuestra resolucion. Los clérigos, por lo menos en España, hacen testamento, y no podrian hacerlo, á no tener dominio absoluto y sin la obligacion dicha; es, pues, pueba de que lo tienen sin ella. *R.* Este argumento en primer lugar no favorece á los Obispos, que como mas observantes de los Cánones sagrados no testas. Ni tampoco favorece á los demas clérigos, atento el derecho comum, que les prohibe hacer testamento. En España se concede testen los clérigos, pero en favor de las causas pias, concesion que se hace á todos generalmente. *Cap. Relatum... de testam.*

Y si se quiere aun instar que los superiores y leyes de Castilla toleran y aprueban los testamentos que hacen los clérigos en favor de sus consaguíneos y de otros, diremos que en España mediante estas leyes, y una antiquísima costumbre, aprobada por ellas, se traslada el dominio de dichos bienes, con consentimiento del legislador eclesiástico y civil, á los instituidos herederos, á la manera que los bienes decimales se han aplicado á muchos legos. Véase á S. Tom. 2. 2. *q.* 87. *art.* 3. *ad* 3, que dice lo mismo de estos. Como quiera que sea, es verdadera nuestra doctrina, atento el derecho canónico.

Y aun cuando no fuese tan fundada nuestra sentencia, ni los clérigos tuviesen una obligacion de rigurosa justicia de dar á los pobres, ó dedicar á obras pias lo sobrante de sus rentas eclesiásticas, nada les seria favorable, por lo que mira á indemnizar su conciencia, siempre que supongamos, como debemos suponer, la tienen, por lo menos de caridad. Por lo mismo el doctísimo Soto, que casi es reputado por inventor de la sentencia contraria, amonesta sériamente á los confesores, que á los clérigos que violan el precepto de la limosna les impongan de penitencia *largissimas eleemosynas eodem prope modo, ac si lege justitiæ ad restitutionem tenerentur.*

P. ¿De dónde deberá restituir el clérigo lo mal gastado especialmente si no tiene mas réditos que los beneficiales? *R.* Si tuviere bienes patrimoniales, ó casi patrimoniales, deberá hacer la restitucion de ellos. Si no los tuviere, cuide de vivir mas parcamente, y de servir con mas exactitud á la Iglesia. Y si finalmento no halla arbitrio alguno para restituir, lo escusará de esta obligacion la importancia física ó moral.

P. ¿A los pobres de qué pueblo debe socorrer el clero? *R.* El Obispo debe socorrer á los de todo su obispado, pues de todos es padre y pastor. Lo mismo ha de entenderse del párroco en órden á los de su parroquia. Los demas beneficiados y canónigos harán mas convenientemente la limosna entre los pobres del pueblo en que tienen el beneficio; y aun es necesario lo hagan asi, concurriendo graves necesidades en él. Faltando estas no será grave desórden socorrer con ella á los pobres de otros pueblos. Si cediese en ma-

yor beneficio del comun, seria lícito dar la limosna en pueblos distintos, v. gr., fundar algun colegio para que en la universidad estudiasen los pobres, ó fundar un convento, ó cosa semejante.

P. ¿Los pensionistas tienen obligacion de espender lo sobrante de sus pensiones en limosnas ú obras pias? *R.* La tienen como los demas clérigos, si las pensiones fueren verdaderamente clericales, segun diremos en el Tratado de los beneficios eclesiásticos. La razon es, porque esta carga, como aneja á los bienes eclesiásticos, pasa con ellos á cualquiera que los perciba, como los perciben los pensionistas de que hablamos aqui. No se entiende esto de los cantores y otros oficiales á quienes la Iglesia asignare alguna renta por su trabajo personal, porque esta se reputa como bien patrimonial, ó casi patrimonial.

P. ¿Cuánto podrá el clérigo deducir de sus réditos beneficiales para su cóngrua sustentacion? *R.* Esto debe graduarse á juicio de varones prudentes y timoratos, atentas las circunstancias del tiempo, lugar, abundancia ó pobreza de la persona, grado, dignidad, condicion y méritos; de manera que no solo pueda vivir honestamente, sino gozar de decente habitacion y demas utensilios de esta segun su utilidad y estado, conforme á la costumbre del pais.

Tambien podrá lícitamente el clérigo dar algunos convites moderados á sus consanguíneos y amigos, y hacer algunas donaciones remuneratorias convenientes á su estado, para conciliarse los ánimos y mostrar su benevolencia. Podrá tambien donar á sus padres y consanguíneos para que no padezcan necesidad; pero en ninguna manera podrá hacer esto para elevarlos á mas alto estado. Puede, finalmente, dar alimentos y dotar á las hijas, aunque sean espurias, con las rentas eclesiásticas; mas no deberá asignarles dote tan cuantioso como si fuesen legítimas, ó las hubiese de dotar con sus bienes patrimoniales.

§. III.

De los regulares.

P. ¿Cómo obliga la limosna á los regulares? *R.* 1. Los prelados regulares deben hacerla de los bienes de la religion; pues aunque no sean dueños de los del monasterio, les incumbe su administracion, la que deben hacer prudentemente por su oficio, y por consiguiente deberán distribuir en limosnas, si el convento se hallare con bienes supérfluos. En este punto los prelados estan obligados á acomodarse con sus peculiares leyes y estatutos de su religion, siendo en cuanto ellas les permitan, liberales con los pobres, porque asi conviene á la perfeccion de su estado y á la edificacion de los demas.

R. 2. Los demas regulares solo podrán dar limosna cuando el prelado los asignare para hacerla, y aun entonces sin esceder las facultades que este les conceda, á no ser la necesidad del prógimo estrema, en cuyo caso cualquier religioso puede, con consulta del superior, socorrerla; y si este no conviniere en ello, podrá darla contra su voluntad. Si la necesidad fuere solamente grave, podrá darla el súbdito, teniendo probabilidad del consenti-

miento del prelado, cuando no pudiere acudir á él, quedando con la obligacion de darle despues cuenta de lo hecho. Entiéndese cuando la necesidad fuere muy grave.

P. ¿Si el regular obtiene algun beneficio eclesiástico, estará obligado á dar á los pobres lo supérfluo de sus réditos? *R.* Debe como los demas eclesiásticos seculares, porque en todos militan las mismas razones fundadas en la naturaleza de tales bienes. Mas como el regular carezca de dominio y de libre administracion de bienes algunos, deberá hacer dicha limosna con consentimiento, por lo menos tácito, de sus prelados, segun el modo y forma que ya digimos de los clérigos seculares. Con mas razon ha de entenderse esta misma obligacion de dar en limosna lo supérfluo respecto de los regulares elevados á la dignidad episcopal. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 32. *art.* 8. *ad* 3.

PUNTO IV.

De qué bienes ha de hacerse limosna.

P. ¿De qué bienes ha de hacerse la limosna? *R.* De los propios, no de los agenos; porque el acto de dar limosna es accion que supone dominio de lo que se da. Ni aun basta sean propios, sino que se requiere ademas que el que la hace tenga libre facultad de administrarlos. En necesidad estrema puede hacerse limosna de lo ageno, no habiendo bienes propios. Santo Tomas en el lugar citado, *q.* 185. *art.* 8. *in Corp.* Si el que tiene bienes propios diere limosna de los agenos de propósito, pecaria, y estaria obligado á la restitucion.

P. ¿Puede hacerse limosna de lo adquirido injustamente? *R.* Puede hacerse de lo adquirido como estipendio de alguna inicua accion, v. gr. por homicidio, fornicacion ó semejantes, porque por tales acciones se adquiere dominio de la cosa. Mas si se adquiere por usuras, hurto, rapiña, y persevera la cosa en su especie, no puede de ella hacerse limosna, porque es agena. Si no perseverase en su especie, y por otra parte el que da la limosna no se hace impotente para satisfacer el daño, podrá hacerse limosna de lo asi adquirido, porque entonces se da de lo propio y sin perjuicio ageno. Santo Tomas, 2. 2. *q.* 32. *art.* 7. Siendo la necesidad estrema puede darse limosna aun de lo hurtado, no teniendo bienes propios de que hacerlo.

PUNTO V.

A qué pobres ha de darse la limosna.

Los pobres se constituyen en tres clases; porque unos lo son por necesidad, otros por malicia y otros por virtud. Los primeros padecen necesidad, porque ni con el trabajo ni con la industria pueden librarse de ella. Los segundos la toleran por no querer aplicarse al trabajo, entregados á la ociosidad y desidia. Los terceros, finalmente, son los religiosos, que á imitacion de Jesucristo y sus Apóstoles profesan una pobreza voluntaria. Esto supuesto

P. ¿A qué pobres ha de darse limosna? *R.* A todos sin distincion; justos, pecadores, amigos, enemigos, propios y estraños, porque todos son nuestros prógimos, y á todos los que lo son se debe amar y socorrer. Si nos constase ciertamen-

te que alguno que pide limosna podia socorrer su necesidad aplicándose al trabajo, no se le deberia dar por no fomentar con ella su viciosa ociosidad. Mas nadie, sin evidente fundamento, puede presumir que los pobres que le salen al encuentro son vagamundos, porque la caridad no piensa mal. A los enemigos de la república, mientras perseveren en serlo, no se les ha de dar limosna; porque aunque esta no haya de negarse á los enemigos, se entiende cuando no se puedan valer de ella en daño de los mismos que se la dan ó de su patria. Y asi, si no desisten, ó se cree prudentemente desistirán de su mal ánimo, no debe dárseles, aun cuando se hallen en necesidad estrema.

P. ¿El que fingiéndose pobre pide limosna, peca gravemente con obligacion de restituir la recibida? *R.* En cuanto á pecar gravemente, siendo grave la materia, es suposicion comun, porque ademas de sacar fraudulentamente la limosna y contra la voluntad razonable del que se la da, hace tambien agravio á los verdaderos pobres defraudándolos de ella. De estas razones se sigue claramente que tambien tiene obligacion á restituir lo que asi consiguió; pues comete injusticia, no solo respecto del dueño que se la da, sino respecto de los pobres á quienes defrauda con su ficcion y dolo.

Dirás: La causa principal de dar limosna es Dios, por cuyo amor se hace, y la miseria del pobre solo es causa secundaria; y siendo cierto que verificándose la causa principal, es el acto válido, lo será tambien el de la limosna, aunque esta se dé al que se finge pobre, pues siempre se le da por el amor de Dios. *R.* Aunque la limosna principalmente se da por Dios, esta es solamente una causa general, siendo la peculiar el socorrer la miseria agena; por lo que faltando esta, es el acto nulo por haber un error sustancial en el que lo hace.

Los que son verdaderamente pobres, aunque se valgan de invenciones y estratagemas para sacar limosnas mas copiosas, ó finjan parentesco, amistad, etc. pecarán por la ficcion ó mentira, mas no tendrán obligacion á restituir lo que de esta manera sacaron; porque siendo verdaderamente pobres, se verifica en ellos la causa principal de la limosna. Por esta misma razon hay obligacion á socorrer al pobre avaro, si verdaderamente se halla indigente, aunque sea por su avaricia, asi como estariamos obligados á socorrer librándolo del peligro al que por flaqueza ó malicia quisiera desesperarse. Mas en este caso, si se puede, se ha de socorrer al avaro de sus propios bienes, y si no de los del que le socorre, con obligacion de resarcir despues otro tanto. Regularmente mas se ha de reprender que socorrer al pobre avariento.

P. ¿Cómo se conducirá aquel á quien el testador deja alguna cosa para que la reparta entre pobres? *R.* 1. No puede dar toda la cantidad á uno solo, porque en ello agravaria á los demas. Puede, sí, computarse á sí mismo y á sus consanguíneos entre los pobres si verdaderamente lo fuesen. Si el legado se dejó para los pobres de pueblo determinado, no podrá aplicarse á los de otro distinto; como ni si se dejó para pobres vergonzantes, podrá distribuirse entre los que no lo sean.

Finalmente, en cuanto sea posible ha de cumplirse á la letra y en específica forma la mente del testador.

R. 2. Si el legado se designó para casar huérfanas, debe aplicarse á las que propiamente lo sean; mas si faltaren estas, podrá darse á las que tuvieren padres inútiles, y que nada les sirven; pues estos en realidad son para ellas como si no fuesen. Si se dejó una cantidad para dotar mugeres absolutamente, puede, y debe darse tambien á las que quieren entrar en religion; y aun se les entregará toda la porcion designada á cada una, pues abrazan estado mas perfecto y cumplen mejor con la voluntad razonable del fundador, como diremos mas largamente en el Tratado XX.

PUNTO VI.

De la mendicidad religiosa.

P. ¿Es laudable la mendicidad religiosa? *R.* Lo es, y como tal la aprueba la Iglesia en las religiones mendicantes, y alabando á los que con sus limosnas socorren á los religiosos que la profesan. Y aun por cuatro títulos deben ser estos preferidos á los demas pobres en la limosna. El primero, porque á imitacion de Cristo, que siendo rico se hizo pobre, ellos, abdicadas las riquezas mundanas y su dominio, profesan una pobreza voluntaria. El segundo, porque los religiosos, especialmente mendicantes, sirven de continuo y con vigilante desvelo á los fieles en lo espiritual. Lo tercero, porque no cesan de hacer á Dios continua oracion por ellos. Lo cuarto, porque en la distribucion de la limosna regularmente deben ser preferidos los pobres mejores, como se cree lo sean los que profesan estado mas perfecto. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 187. *art.* 4 y 5.

Ni obsta contra esto el que por las leyes del reino, por los sagrados Cánones y por el Concilio de Trento se prohiban los *cuestores* de limosnas. *Trident. sess.* 21. *de Reformat. cap.* 9; porque tan acertadas disposiciones solamente hablan con los que publicando indulgencias falsas y apócrifas, y valiéndose de otros medios á este tenor, pretenden engañar al pueblo cristiano para sacar de él la limosna. Asi lo declaró el Papa Pio V, y despues la sagrada Congregacion en 1621, favoreciendo á los religiosos mendicantes, como en sus Bulas apostólicas lo han hecho muchos sumos Pontífices para que ninguno pueda impedirles la postulacion de limosnas con que puedan socorrer sus necesidades y pobreza. Véase el Compendio latino en este punto.

Mas para que los religiosos procedan en este asunto con la edificacion que conviene, nunca salgan á pedir limosna, sin llevar consigo licencia en escrito de sus prelados para que gustosamente puedan mostrarla á quien convenga. Ni en sus postulaciones se estenderán fuera de aquellos distritos que los superiores les prescriban; y si lo hicieren en el territorio asignado á otro convento, deberán restituir á la comunidad de este la limosna que en él hayan recogido. No es lícito á los regulares, aunque sean mendicantes, pedir las limosnas por medio de los seculares, sino solamente por los hermanos de su órden.

P. ¿Es lícito á los regulares recibir de los fieles antes que estos paguen los diezmos ó primicias li-

mosna del trigo, del vino, etc. *R.* Sí; como lo respondió la Cong. del Concilio en 2 de junio de 1620. La razon es, porque la costumbre que hay de hacerlo asi, debe tenerse por legítima, como fundada en causa razonable, cual es la continua asistencia y cuidadosa vigilancia con que los mendicantes atienden al bien espiritual de los fieles, confesando á sanos y enfermos, asistiendo á los moribundos, predicando al pueblo, y sirviendo por lo mismo de no pequeño alivio á los párrocos, como es notorio á todo el mundo. Siendo, pues, fundado en toda equidad natural, por lo menos, que los que entran á la parte en el trabajo y fatiga, participen tambien de la remuneracion, se ve claramente que la dicha costumbre se apoya sobre una causa de las mas honestas.

No obstante esto, tenemos por cierto que donde no hubiere la dicha costumbre, estarán los fieles obligados á satisfacer los diezmos y primicias de todo el cúmulo de sus frutos, y antes de deducir de él parte alguna para dichas limosnas, ó que deberán computar para su satisfaccion la porcion que estrageren para ellas. Porque una cosa es que los fieles esten obligados á pagar enteramente los diezmos de todos sus frutos, y otra muy diversa, que supuesta una legítima costumbre, no puedan estos dar limosna de ellos antes de pagarlos, pues aun los mismos diezmos se pagan mas ó menos, segun fuere la costumbre de los pueblos.

PUNTO VII.

De la correccion fraterna.

P. ¿Qué es correccion fraterna? *R.* Es: *Admonitio proximi, qua nitimur eum á peccato revocare.* Distínguese de la judicial en que esta se ordena al castigo, y aquella á la enmienda del delincuente. La judicial es acto de la justicia vindicativa, y la fraterna lo es de la caridad; y asi aquella es propia de los superiores, y esta comun á todos.

P. ¿Se da precepto natural y divino que obligue á la correccion fraterna? *R.* Se da uno y otro. El natural se funda en el mismo de la caridad y misericordia, segun el cual estamos naturalmente obligados á evitar el mal del prógimo, siempre que pueda hacerse cómodamente, y á esto se ordena la correccion fraterna. El divino consta de San Mateo, *cap.* 18, donde se nos dice: *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te, et ipsum solum.* Esta obligacion es de su género grave, y solo podrá ser su omision culpa leve por inadvertencia ó parvidad de materia. Es precepto afirmativo, y asi no obliga *semper et pro semper*, sino cuando se dé ocasion oportuna, como despues diremos.

P. ¿Qué condiciones se requieren para que obligue este precepto? *R.* Las cuatro siguientes: 1.ª Que se tenga noticia del pecado grave del prógimo. 2.ª Que haya esperanza de su enmienda. 3.ª Que se observe oportunidad en cuanto á la persona y tiempo. 4.ª Que sea congruente la persona que ha de corregir. En los siguientes párrafos declararemos mas estas condiciones y el órden prescrito por Cristo.

§. I.

Noticia del pecado.

P. ¿Qué pecados son materia de la correccion? *R.* Lo son todos los pe-

cados mortales generalmente, porque el fin de la correccion es ganar con ella al hermano, segun aquellas palabras del Evangelio: *Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum*, en las que se supone al prógimo perdido, y su perdicion solo le proviene por el pecado mortal. Tambien serán materia de la correccion los pecados veniales cuando abren camino para el mortal; como la entrada en una casa sospechosa, y la familiaridad con mugercillas, por el escándalo y peligro. Las culpas leves que no traen consigo tal peligro, habrá obligacion leve de corregirlas cuando fueren habituales y cometidas con perfecta deliberacion, pues siempre causan al prógimo alguna miseria espiritual, la que debemos atender á remediar pudiendo cómodamente ejecutarlo. Los demas veniales cometidos por inconsideracion ó fragilidad, no estamos obligados ni aun venialmente á corregirlos, pues siendo tantos y tan frecuentes seria ageno de la prudencia su continuada correccion.

P. ¿Estan obligados los magistrados y prelados á corregir los pecados veniales? *R.* Los superiores, magistrados seculares y gobernadores políticos de los pueblos, no tienen obligacion á corregir los pecados veniales, sino que sea algunos por los que pueda turbarse la paz de la república; como puede acontecer por la frecuencia de juegos, lujo inmoderado y otros; porque su encargo ó comision no mira á impedir los daños espirituales de los que gobiernan, sino los males temporales que puedan servir á turbar la paz y tranquilidad civil y política. En cuanto á precaver las culpas graves, deben velar con solicitud. Los prelados eclesiásticos, y en especial los regulares, estan gravemente obligados á corregir las culpas leves, y aun las trasgresiones de sus leyes, con las cuales poco á poco va decayendo la observancia regular; porque á ellos incumbe por su oficio, no solo velar sobre la salud espiritual de sus súbditos y promover su perfeccion, sino tambien atender á conservar el esplendor de la disciplina monástica, y á cuidar de su aumento. Y asi pecará gravemente el prelado regular que viendo en sus súbditos las frecuentes trasgresiones de sus leyes, aunque no contengan pecado alguno, calla, disimula, y cuando ocurre oportunidad no las corrige sériamente. Ni puede escusarse en su omision con el pretesto de conservar la paz, porque esta nunca es buena sin la justicia. Entiéndese lo dicho de los defectos obvios y públicos, pues los ocultos no dañan tanto á otros, como ni á la observancia regular, y asi no estan obligados gravemente á corregirlos como los dichos, si bien atenderán siempre á su remedio.

P. ¿Es materia de correccion el pecado pasado? *R.* No lo es, si ya está enmendado, corregido y borrado con la penitencia; porque respecto de él falta el fin de la correccion, como es claro. Pero sino estuviese enmendado totalmente, será materia de correccion, aun cuando no haya peligro de reincidir en él, porque este precepto de la correccion principalmente recae sobre el pecado cometido, como lo denotan las palabras: *Si peccaverit... corripe.* Ademas que el que se halla en pecado mortal padece grave necesidad espiritual; y asi insta la

obligacion de socorrerlo en ella mediante la correccion fraterna, que es una espiritual limosna.

P. ¿Qué noticia hemos de tener del pecado para que nos obligue la correccion fraterna? *R.* Se requiere una noticia moralmente cierta de él, sin que baste la que se tenga por señales dudosas, ó por rumor; porque estando el prógimo en posesion de su fama, se le ofende injustamente, si por una leve sospecha se le imputa el pecado. Con todo, si el pecado dudoso cediese en daño del prógimo, de la república ó comunidad, y hubiese esperanza de enmienda, se deberia hacer la correccion, aun con sola duda ó sospecha. Estienden esto algunos á los prelados, afirmando pueden corregir á sus súbditos aun con sola la noticia dudosa de sus pecados; porque por su oficio deben velar sobre sus inferiores, é inquirir sus culpas. Pero será lo mas conveniente en tal caso, si el rumor se esparció en la comunidad, advertir las faltas en comun sin individuar sugetos, y reprenderlas *suppresso nomine.*

P. ¿Tenemos obligacion á corregir los pecados cometidos por ignorancia? *R.* 1. Si proceden de ignorancia vencible, es opinion de todos se deben corregir, porque esta ignorancia no escusa de culpa.

R. 2. Si los pecados provienen de ignorancia invencible contra el derecho natural y divino, tampoco hay duda obligue la correccion *per se loquendo*, porque aunque el que la tiene no peque *formalitèr*, peca *materialitèr*, lo que no es lícito permitir sino con grave causa. Igualmente han de corregirse, pudiendo hacerse, los pecados que van contra el derecho eclesiástico universal, si provienen de ignorancia *juris* ó *facti;* porque esta ignorancia es un grave mal, pues priva de un bien grave. Finalmente, si los pecados nacieren de ignorancia invencible acerca del derecho municipal de algun obispado ó pueblo, se atenderá á las circunstancias, y si hubiere oportunidad, la misma caridad pide se avise y enseñe al ignorante.

R. 3. Los prelados, párrocos, confesores y demas á quienes incumbe la cura de almas, estan obligados á corregir y avisar á los ignorantes, cualquiera que sea y de cualquier principio que provenga su ignorancia, á no ocurrir legítima causa respectivamente para dejar de hacerlo, porque su principal munero es corregir á los que van errados, y enseñar á los ignorantes.

§. II.

Esperanza de la enmienda.

P. ¿Obligará el precepto de la correccion no habiendo esperanza alguna de enmienda? *R.* No; porque faltando dicha esperanza, falta tambien el fin de la correccion, que es ganar al hermano. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 33. *art.* 2. *ad* 3. Pero si aunque por entonces no se espere la enmienda del prógimo, se espera para adelante, se deberá practicar la correccion.

P. ¿Se requiere sea cierta la esperanza de la enmienda, ó bastará que esta sea probable? *R.* Con el angélico Doctor, que por lo menos ha de ser probable, sin que se requiera sea cierta; pues de lo contrario apenas se daria caso en que obligase la correccion fraterna, siendo cierto que dicha certeza depende de la volun-

tad agena, que solo Dios puede conocer. Por lo que debiendo concebir esta probable esperanza de todo hombre cristiano, no proceden bien los que omiten la correccion ó temen hacerla, dando por motivo ser rara la esperanza de enmienda, y mas cuando á cada paso vemos á muchos enmendados con el beneficio de la correccion fraterna, aun de aquellos de quienes teniamos poca esperanza se enmendasen.

P. ¿Estaremos obligados á practicar la correccion con duda del éxito de ella? *R.* Dudando igualmente del buen ó mal éxito de ella, se debe omitir, porque seria imprudencia esponernos á causar daño al prógimo, cuando la correccion se ordena á causarle provecho. Si la duda solamente fuere de si aprovechará, pero suponiendo que no dañará, obliga el precepto; porque toda medicina, asi corporal como espiritual, debe aplicarse al enfermo si se sabe que no le dañará, aunque se dude de si le aprovechará. En necesidad estrema, como en el artículo de la muerte, obliga la correccion fraterna aun con duda igual de si aprovechará ó dañará, porque el daño que puede provenir al prógimo de su omision, es máximo é irreparable, y asi prevalece contra el que se puede temer de corregirlo.

P. ¿Hecha sin efecto la correccion, se ha de repetir mas de tres veces? *R.* Se ha de repetir siempre que atendidas las circunstancias se espere de ella la salud espiritual del prógimo, porque siempre se halla en necesidad espiritual de este socorro.

§. III.

De la oportunidad del que ha de ser corregido, y del tiempo.

P. ¿Los súbditos estan obligados á corregir á sus prelados? *R.* Con S. Tom. 2. 2. *q.* 33. *art.* 4. que lo estan; porque siendo la correccion acto de la caridad, asi como los súbditos estan obligados á amar mas estrechamente á sus prelados, asi tambien lo estarán á amonestarlos. Mas en esta correccion se deberán puntualmente observar las tres circunstancias siguientes, es á saber: que se haga con grande mansedumbre, reverencia y humildad; que nunca se haga en público, sino en algun caso raro, y siendo público el escándalo; y finalmente, que siendo preciso, se practique por los religiosos mas graves y ancianos, y solo en su defecto por los jóvenes.

P. ¿El que prevee que otro hará la correccion, se escusa del precepto de hacerla por sí? *R.* No; porque este precepto es general á todos, y obliga tanto á uno como á otro. Esceptúase el caso en que uno supiese ciertamente que otro hará la correccion con el deseado efecto. El que entiende que su correccion es necesaria juntamente con la de otro para la enmienda del prógimo, y que con esta union se conseguirá mas eficazmente, está obligado á ella.

P. ¿Se ha de hacer en cualquier tiempo la correccion? *R.* Aunque *per se* se deba hacer en todo tiempo, con todo se ha de colegir por las circunstancias cuál sea el mas oportuno; porque asi como para aplicar al enfermo la medicina corporal, se espera oportunamente al

tiempo conveniente, asi debe igualmente hacerse esto mismo en órden á la medicina espiritual de la correccion. Si la necesidad fuere estrema no puede diferirse la correccion, á no ser ciertamente nociva, pues despues no habrá tiempo para practicarla. Si se teme que de diferirse la correccion ha de caer el prógimo en nuevos pecados en el intermedio, se ha de mirar si la correccion dañará ó aprovechará por lo menos alguna cosa. Si lo primero, ha de diferirse; si lo segundo, se ha de usar de ella.

§. IV.

Congruencia de la persona corrigente.

P. ¿Cuándo uno deberá corregir al prógimo aun con detrimento corporal propio? *R.* En necesidad estrema, ó en el artículo de la muerte del prógimo, estamos obligados á socorrerlo con el remedio de la correccion, aun con peligro de nuestra vida; porque la necesidad estrema espiritual del prógimo prevalece sobre todo bien corporal propio, ó mas que todo nocumento temporal nuestro. Si la necesidad del prógimo solo fuere grave, no hay obligacion á corregir al prógimo con peligro de la vida, pues no es necesario el perderla para que él consiga su salud espiritual, pues puede él mismo con el auxilio divino enmendarse. Los prelados y demas á quienes incube por oficio corregir á sus súbditos, estarán obligados á ejecutarlo, aun con peligro de la vida en dicha necesidad grave, por ser su obligacion mas estrecha y urgente que la de los demas.

P. ¿En fuerza de esta mayor obligacion estan obligados los superiores y prelados á inquirir los defectos de sus súbditos para corregirlos? *R.* Asi los prelados eclesiásticos como los regulares tienen obligacion á inquirir sobre la conducta de sus súbditos, ya sea por sí, ya por medio de sugetos adornados de integridad, prudencia y justicia. Mas si conociere el superior que de esta inquisicion se ha de seguir la turbacion de la paz mas que el aprovechamiento de sus súbditos, se portará prudentemente omitiéndola.

P. ¿Pecarán gravemente los prelados eclesiásticos corrigiendo en pecado los delitos agenos? *R.* No; porque esta accion no pide estado de gracia en el que la hace. Esto mismo se ha de decir, *à fortiori*, del particular que corrige. Si el pecado del que hace la correccion fuere público, estará obligado á corregirse primero á sí mismo que á otros, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 33. *art.* 5.

P. ¿Es culpa grave predicar en pecado mortal? *R.* No; porque la predicacion no es accion que pida estado de gracia en el que la practica, porque ni de su naturaleza está eneja al órden sacro, ni el que predica hace ó recibe algun sacramento; y asi, á no ser público pecador ó por razon del escándalo, no aparece por dónde sea grave culpa predicar en pecado mortal.

§. V.

Del órden de la correccion fraterna.

P. ¿Qué se nos manda *cap.* 18. *Matt.* en órden á la correccion fraterna por lo que mira al método con que debe practicarse? *R.* Se nos prescriben las cuatro cosas siguien-

tes: 1.ª Que si alguno pecare ocultamente contra nosotros, ó teniendo noticia de su pecado, lo corrijamos ocultamente. 2.ª Que si la correccion oculta no fuere suficiente, la practiquemos en presencia de uno ó dos testigos para conseguir mejor la enmienda del pecador. Si cómodamente se pudieren citar á los que saben el delito, no se ha de echar mano de los que lo ignoran. 3.ª Que si no bastare lo dicho, demos noticia á la Iglesia ó prelado. 4.ª Que si no oyere á la Iglesia, lo reputemos como á un etnico ó escomulgado. Este órden es preceptivo, y no precisamente de consejo, porque Jesucristo absolutamente nos intimó su observancia.

P. ¿Obliga dicho órden cuando se cree que el prelado hará mejor por sí mismo la correccion? *R.* Obliga; porque Cristo prescribió absolutamente el órden dicho. Con todo, no nos opondremos pueda hacerse asi en algun caso raro, siendo el que ha de corregir inepto para hacer la correccion, y no disguste al corrigendo ser denunciado al prelado espiritual, discreto, y que le sea grato.

P. ¿Será lícito ceder el derecho de la correccion fraterna? *R.* Aunque á cada uno sea lícito ceder este derecho por algun fin honesto, los demas estan obligados á corregirlo observando el órden dicho. La primera parte de esta resolucion se prueba; porque si por motivo de virtud puede uno ceder el derecho que tiene á la vida ó salud, tambien podrá ceder el que tiene á su fama por el mismo motivo. La segunda tambien se prueba; porque perseverando el fin de la correccion aun en el que quiere ceder este derecho, debe perseverar en los demas la obligacion á corregirlo. Por esta causa ningun prelado puede mandar lo contrario, segun S. Tom. 2. 2. *q.* 33. *art.* 7. *ad* 5.

P. ¿Se ha de guardar en todos los delitos el órden de la correccion fraterna? *R.* Notando, que los delitos unos son públicos y otros secretos; unos en daño de tercero, otros en daño comun, y otros, finalmente, que solo ceden en daño del que los comete. Esto supuesto

R. 1. Respecto de estos últimos obliga el órden de la correccion fraterna, siendo ocultos, como consta de las palabras mismas del Evangelio: *Si peccaverit in te frater tuus... corripe illum inter te, et ipsum solum;* las cuales se entienden principalmente de los pecados ocultos, que solo ceden en perjuicio del que peca, segun opinion comun.

R. 2. En los pecados que van contra el bien particular de algun tercero, ha de ser corregido secretamente el delincuente, si se concibe verdadera esperanza de su enmienda; porque el órden de la caridad pide, que de tal manera se defienda al inocente, que el pecador quede corregido. Mas si no se esperase dicha enmienda, deberia ser el inocente á quien amenazase el daño dicho, avisado en comun para que se guardase; y si esto no bastase á precaver el daño, deberia ser declarado *nominatim* el agresor, para que el inocente implorase el auxilio del juez.

R. 3. En los pecados públicos no obliga el dicho órden. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 33. *art.* 7, donde con San Agustin hace presente el dicho del Apóstol: *Peccantem coram omnibus argue, ut cæteri timorem habeant.*

Tambien persuade lo mismo la razon, porque el que públicamente peca, no tiene derecho alguno á que se le guarde secreto. Mas si el pecado se cometiere delante de dos ó tres, aun no es público, y asi se ha de corregir en secreto, y lo mismo si lo ignora la mayor parte del colegio ó comunidad.

R. 4. En los pecados aun ocultos que van contra el bien comun, no obliga la correccion fraterna, sino que luego se han de denunciar al prelado respectivo, porque de tales pecados apenas puede esperarse enmienda. Lo que principalmente se ha de entender de la heregía, y de todos los delitos sospechosos de ella, aunque sean ocultos, segun los decretos del santo tribunal y de Alejandro VII.

P. ¿El pecado carnal ha de reputarse por dañoso al bien comun de la religion, y como tal debe ser denunciado luego al superior el que lo cometiere? *R.* La caida carnal en un religioso, aunque sea esterna, no es *absolutè et per se* contra el bien comun de su religion, aunque alguna vez podrá serlo *per accidens*; como si lo comete un sugeto poco cauto, nada circunspecto, y que de intento busca las ocasiones de desahogar sus pasiones mal mortificadas, y que consideradas otras circunstancias se pueda justamente temer venga á servir de ignominia y deshonor al estado. Esto no se verifica asi respecto de un religioso, que impelido del apetito ó vencido de una ocasion no buscada, cae alguna vez, siendo por otra parte timorato y cauto; pues de este se puede esperar que corregido se enmiende, y asi debe serlo en secreto. Uno y otro es conforme á S. Tom. *in* 4. *dist.* 19. *q.* 2. *art.* 3. *ad* 2, donde dice hablando de la esperanza de la enmienda: *Hæc concipi potest, quando peccatur ex infirmitate, et occasione oblata, labitur in carnis delictum, secus verò, quando ex electione, et consuetudine delinquitur.*

CAPITULO III.

De los vicios opuestos á la caridad.

Trataremos en este capítulo de los vicios opuestos á la caridad, y en el siguiente del escándalo, cuya noticia conduce á nuestro intento mas que la de otros. De ellos habla largamente S. Tom. 2. 2. desde la *q.* 34. hasta la 44. Procuraremos seguir sus luces.

PUNTO I.

Del odio de Dios y del prógimo.

P. ¿Qué vicios se oponen á la caridad? *R.* Los diez siguientes, que son: el *odio de Dios y del prógimo*, la *pereza*, *envidia*, *discordia*, *contienda*, *cisma*, *guerra*, *riña*, *sedicion* y *escándalo.*

P. ¿Qué es odio de Dios, y de cuántas maneras? *R.* Es de dos maneras, esto es: *general*, y que se halla en todo pecado; y *particular*, y se define diciendo que es: *Aversio à Deo, qua voluntas illi detestatur, in quantum peccata prohibet, pœnasque infligit.* El primero es *material*, y no tratamos de él; el segundo es *formal*, y de él hablamos ahora.

Este odio formal es tambien de dos maneras, á saber: *abominationis* é *inimicitiæ.* El primero es *opta-*

re Deum non esse; y el segundo *optare Deo aliquod malum.* Es pecado entre todos gravísimo, y de los que se llaman *contra Spiritum Sanctum*, porque va contra Dios por cierta eleccion y malicia, y así solo puede ser venial por defecto de perfecta deliberacion.

P. ¿Qué es odio formal del prógimo? *R.* Es: *Formalis malevolentia, qua expressè proximo malum exoptamus.* Tiene el odio del prógimo las mismas divisiones que acabamos de proponer acerca del odio de Dios, y asi tenemos por escusado repetirlas, y mas cuando solo tratamos del odio formal. Este es de su naturaleza pecado mortal, opuesto directamente á la caridad con el prógimo. Muchas veces no pasará de venial, ya por la parvidad de la materia, ya por faltar la perfecta deliberacion. Se distingue en especie del odio formal de Dios, porque este ofende directamente á la bondad divina, y aquel la criada.

Arg. contra esto último. La caridad con que amamos á Dios y al prógimo es de una misma especie; luego tambien lo serán el odio de Dios y del prógimo que van contra ella. *R.* Negando la consecuencia. La disparidad entre el amor y odio consiste en que ambos amores de Dios y del prógimo no tienen sino una razon formal, que es la divina bondad. No asi en el odio de Dios y del prógimo, porque en el de este el motivo formal es su propio mal, á no ser que uno aborreciese al prógimo con odio que procediese del odio tenido á Dios, que entonces ambos serian de una misma especie, pues tenian un mismo motivo formal.

P. ¿Se distinguen en especie los odios del prógimo segun la diversidad de males que se le desean? *R.* Aunque todos los odios convengan en la razon formal de odio, los deseos que de ellos nacen se distinguen en especie, segun la diversidad moral de los males que se le desean, porque los actos de la voluntad toman su especie de los objetos, y estos se distinguen en especie moral segun se distingan en damnificar al prógimo.

Arg. Todos los males que se causan al prógimo convienen en la razon comun de mal, la que se ha de formar respecto del odio; asi como todos los beneficios que se le hacen convienen en la razon comun de beneficencia: es asi que no se dan beneficencias distintas en especie; luego tampoco odios. *R.* Con Santo Tomas, 2. 2. *q.* 31. *art.* 4. *ad* 2. *Quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secundum rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas rationes speciales, vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas virtutes, vel vitia.*

Segun esta doctrina debe advertirse para la práctica, que el que por odio desea al prógimo algun mal, no solo comete pecado de odio, sino tambien otro distinto en especie segun sea la del mal deseado. Y asi no bastará decir en la confesion que aborreció al prógimo, sino que tambion debe manifestar en ella los deseos concebidos por el odio que le tenia, sean simples ó eficaces. Ni bastará declarar los malos deseos contra el prógimo, sin de-

clarar si procedian de odio. Lo mismo ha de entenderse de los daños causados.

Tambien ha de notarse que los odios pueden mudar de especie, segun la condicion de las personas á quienes se tengan. Y asi se distinguen específicamente los odios contra los padres y otros ascendientes, contra los prelados eclesiásticos, bienhechores insignes y hermanos, de los que se tienen contra otros estraños. Por lo que deben asi declararse en la confesion, esponiendo la condicion de la persona aborrecida ú odiada.

PUNTO II.

De la discordia, contienda y cisma.

De la pereza y envidia tratamos ya hablando de los vicios capitales, y asi pasamos á hacerlo de los demas vicios opuestos á la caridad.

P. ¿Qué es discordia? *R.* Es: *Cordis divisio, et dissentio voluntatum à bono divino, et proximi, in quo debent consentire.* Es de su naturaleza culpa grave, por oponerse á la mútua caridad y concordia, que es union de los corazones de los hombres entre sí. Puede ser venial, ó por parvidad de materia, ó por falta de perfecta deliberacion.

P. ¿Qué es contienda? *R.* Es: *Concertatio verborum inordinata ad impugnandam veritatem;* ó es: *Impugnatio veritatis cum confidentia clamoris.* Es de su género culpa mortal, como si uno impuga la verdad conocida contra la justicia ó la sana doctrina. El que impugna el error, ó propugna la verdad con la conveniente acrimonia, obra laudablemente, ó pecará, á lo sumo, venialmente si se escediese algo en el modo, no haciéndolo con contumelias, ni causando grave rubor al prógimo.

P. ¿Qué es cisma? *R.* Es: *Ab unitate Eclesiæ voluntaria separatio.* Es pecado mortal gravísimo; pues rasga la unidad de la Iglesia, que forma la caridad. No admite parvidad de materia. Todo herege es cismático, porque por la heregía se separa de la unidad de la Iglesia. El cismático puede, metafísicamente hablando, no ser herege, como si no tuviese error alguno pertinaz contra la fe; pero si se habla moralmente, los cismáticos siempre juntan con el cisma alguna heregía que les sirva de pretesto para separarse de la unidad de la Iglesia. Asi Santo Tomas, 2. 2. *q.* 39. *art.* 1. *ad* 3.

P. ¿Qué penas ha impuesto la Iglesia contra los cismáticos? *R.* Las siete siguientes, que son: escomunion mayor *lata;* privacion del egercicio de órden y jurisdiccion; inhabilidad para obtener en adelante beneficios eclesiásticos; suspension del órden recibido del cismático; irritacion de los beneficios colados por ellos; sospecha vehemente de heregía, y quedar sujetos al juez eclesiástico para el castigo condigno.

P. Cuando en la Iglesia se levantan muchos sumos Pontífices, ¿son todos cismáticos? *R.* Lo serán si se levantan contra el que ciertamente consta ser sumo Pontífice, como tambien lo serán sus secuaces. Mas si no constase ciertamente de la eleccion de ninguno, de manera que de todos se dude igualmente sobre su legitimidad, todos deben ceder su derecho, y conspirar á la eleccion verdadera de uno

solo; lo que si repugnaren ejecutar, serán todos real y verdaderamente cismáticos, y deberán dar cuenta á Dios muy estrecha de su pertinacia, y de los daños que por ella se sigan á la Iglesia.

P. ¿Y qué deberán hacer los fieles en el caso dicho? *R.* No pueden ni deben obedecer á alguno de los contendentes, por no esponerse á peligro de errar, sino que creyendo que son miembros de la Iglesia, cuya principal cabeza es Cristo, se portarán como cuando por muerte del Papa legítimo está vacante la Silla de San Pedro.

PUNTO III.

De la guerra.

P. ¿Qué es guerra? *R.* Es: *Dissidium quoddam inter Principes ad pugnam ordinatum, multitudine armata.* Tres condiciones se requieren para ella, á saber: autoridad del príncipe; causa justa, y recta intencion en los que pelean en ella. Con estas condiciones es lícita, y aun á veces obligatoria la guerra, como defiende la comun sentencia contra Tertuliano, los maniqueos y y otros hereges. Así consta de la sagrada Escritura, en la que se lee que muchas guerras fueron alabadas, y aun mandadas por Dios.

Solos los príncipes supremos y repúblicas libres pueden declarar guerra ofensiva, á no haber en alguna parte legítima costumbre en contrario, ó el príncipe fuese muy negligente en declararla, ó urge la necesidad de ella, sin haber recurso sino difícil al príncipe. En estos casos podrá declarar guerra ofensiva la república imperfecta. La defensiva en defensa del honor, honra ó bienes temporales, y mucho mas de la propia vida, cualquiera la puede hacer: *Vim vi repellendo cum moderamine inculpatæ tutelæ.* Mas esto no es propiamente guerra, sino una defensa natural.

P. ¿Cuáles deben ser las causas justas para la guerra? *R.* Las que todos admiten son las tres siguientes, á saber: 1.ª La defensa propia ó del inocente, por pedirlo asi el derecho natural. 2.ª Vindicar la injuria verdadera grave, porque el ofensor se hace por ella reo, y el príncipe supremo su juez. 3.ª El recuperar los bienes que el otro posee injustamente. Otras causas de guerra no merecen la comun aprobacion, y asi dejamos su exámen á los políticos cristianos y timoratos, como propias de su inspeccion.

P. ¿El príncipe podrá con opinion probable de que le pertenece tal reino declarar guerra al que lo posee? *R.* 1. En ninguna manera podrá si el príncipe poseedor tiene igual probabilidad de su derecho; porque en este caso, *melior est conditio possidentis.* *R.* 2. Aunque con opinion *utcumque* mas probable, no pueda el príncipe declarar guerra al poseedor del reino, si se hallare favorecido de opinion mas probable, no como quiera, sino ciertamente, y por todas partes mucho mas probable, podrá lícitamente declarar la guerra para vindicar su derecho. Pruébase la primera parte de esta resolucion, porque el príncipe solo puede declarar la guerra cuando sea necesaria para repeler la injuria manifiesta que se le haga, y falta esta injusta y manifiesta injuria cuando solo tiene en su favor el príncipe opinion *utcumque* mas

probable de su derecho al reino que otro posee. La segunda tambien se prueba, porque el que posee un reino sin justo título, está obligado á restituirlo, y de esta manera lo posee aquel, que aunque tenga opinion probable en su favor, su competidor tiene otra en el suyo mucho mas probable y mas cierta por todas partes, porque esta tan escesiva mayor probabilidad quita á aquella menor su fuerza. Y asi, si amonestado el príncipe poseedor á dejar el reino no quiere hacerlo, puede ser compelido á ello con la fuerza y las armas.

Mas aunque esto sea asi, deben no obstante los príncipes, antes de declarar la guerra, tentar por todos los medios posibles evitarla de hecho, valiéndose de los arbitrios pacíficos que admita el negocio para no llegar á la efusion de sangre humana, ni dar lugar á los gravísimos é imponderables daños que son consecuencias de la guerra, por mas moderada que sea. Por cuyas fatales consecuencias aquel santo rey de Inglaterra Eduardo llegó á decir: *Malle se regno carere, quod sine cæde, et sanguine obtinere non posset.* Esta reflexion, tan conforme á los dictados de la humanidad, la hacen mas precisa los de la religion cuando es la guerra entre príncipes cristianos; pues como dice S. Tom. *De erudit. princip. lib.* 7. *cap.* 8. *Inhumanum valde est christianum cum christiano guerram facere.*

P. ¿Qué noticia acerca de la justicia de la guerra han de tener los soldados para que lícitamente puedan obedecer al príncipe que les manda pelear? *R.* Con distincion; porque ó se habla de los soldados súbditos del príncipe, ó de los estraños. Si de los primeros, pueden lícitamente pelear, aunque duden de la justicia de la guerra, porque á ellos no les toca examinar, sino obedecer. Si de los segundos, aun se ha de distinguir; porque ó antes de declarar la guerra estaban ya al sueldo del príncipe, ó se alistaron voluntariamente en sus banderas al declararla. Si son de los primeros, se ha de decir lo mismo de estos que de los soldados súbditos del príncipe, por la misma razon. Si fueren de los segundos, no pueden pelear sin constarles suficientemente de la justicia de la guerra, porque no siendo súbditos del príncipe, no se reputan como meros ejecutores de la guerra, sino que dan su sentencia en ella. Lo mismo decimos por esta misma causa de los soldados de superior clase, y de los que dan su voto para ella en los consejos; los que como causas principales deben antes de decidir examinar atentísimamente su justicia, y en caso de duda no votar por ella; *aliàs* pecarán gravemente, y se harán reos de todos los daños que se sigan á los dos reinos, con obligacion de restituirlos.

PUNTO IV.

A quiénes y cuándo es lícito pelear.

P. ¿Es lícito á los clérigos y religiosos pelear por sí mismos en guerra justa? *R.* Estan prohibidos de hacerlo por el derecho canónico los clérigos ordenados *in sacris*, y todos los religiosos, aunque sean legos, por ser su vocacion tan repugnante al egercicio bélico, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 40. *art.* 2. No obstante, podrán y aun deberán pelear

si urgiere la necesidad de defender á sí ó á los suyos; ó si amenazare conocido grave peligro al bien de la religion ó de la patria, si fuere necesaria su concurrencia, porque es mas poderosa la ley natural que la humana. Y aunque en este caso quitasen la vida á alguno, no incurririan en irregularidad por la misma razon. Tampoco se prohibe á los dichos asistir en los ejércitos y campañas para ministrar los socorros espirituales á los soldados. Pueden tambien los Obispos, clérigos y religiosos presidir en los ejércitos católicos contra los moros, hereges y otros enemigos del cristianismo, como lo hicieron santa y laudablemente muchos prelados eclesiásticos y religiosos venerables.

P. ¿Los cautivos cristianos pueden pelear por los infieles contra otros cristianos, cuando de no hacerlo les amenazan con la muerte? *R.* No; pues siendo la guerra injusta es intrínsecamente malo cooperar á ella. Véase Benedicto XIV, *de Synod. lib.* 13. *cap.* 20 *n.* 6. Podrán, sí, ejecutar, y por salvar la vida concurrir á otras acciones que no influyen tan directamente en el daño de los cristianos, como lo advierte el citado Papa.

P. ¿Qué pecados suelen cometer en la guerra los príncipes, capitanes y soldados? *R.* Pueden unos y otros pecar de muchas maneras, ya por lo que mira á declarar la guerra, ya por lo que toca á su ejecucion y prosecucion. Véase el Compendio latino, donde se proponen los mas obvios, pues la brevedad de esta Suma no permite tanta dilatacion.

P. ¿Es lícito en la guerra quitar la vida á los inocentes? *R.* El quitársela *directè* no lo es, por ser contra el derecho de gentes, que lo reputa por inhumanidad. Se entienden por inocentes los niños, decrépitos, las mugeres, los pasageros, peregrinos, labradores, rústicos, mercaderes que no tengan domicilio, los legados, y entre los cristianos los monges y clérigos. A todos estos es ilícito quitar la vida si no hubiesen tomado los armas para pelear. Con todo será lícito alguna vez quitar la vida *indirectè* á los inocentes, como si no se puede conseguir la victoria sin su muerte, sin intentar esta de propósito, sino solamente aquella.

PUNTO V.

De la riña, desafio y sedicion.

P. Qué es riña? *R.* Es: *Quædam contradictio in factis usque ad percussionem;* ó es: *Privatum bellum ex privata auctoritate commissum, quo unus alterum lædere conatur.* Es de su género pecado mortal por parte del agresor. Muchas veces solo será pecado leve por parvidad de materia, como sucede en las riñas entre los muchachos. Por parte del que se defiende, haciéndolo *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, no habrá pecado alguno. Mas si se defiende con esceso y grave lesion del prógimo, habrá pecado grave, como advierte S. Tom. *q.* 41. *art.* 1.

P. ¿Qué es desafio? *R.* Es: *Pugna singularis ab utraque parte ex condicto accepta, designato loco et tempore, cum periculo occisionis, aut gravis vulneris.* Se dice *Pugna singularis* para distinguirlo de la guerra que se hace entre muchos. Se dice: *Ex condicto*, porque se concierta

por convenio mútuo de las partes. *Designato loco et tempore*, porque sin esta designacion será una pelea vaga; y asi cualquiera de estas circunstancias que falte, no habrá desafio. *Cum periculo occisionis, aut gravis vulneris*, porque no habiendo este peligro, tampoco habrá desafio propiamente tal.

P. ¿De cuántas maneras puede ser el desafio? *R.* Es de dos maneras: *Solemne* y *particular* ó *privado*. El primero se hace fijando carteles, designando patronos, espectadores y armas. El segundo, se concierta privadamente entre dos, ó entre cuatro ó seis, con igualdad de una y otra parte.

P. ¿Es lícito alguna vez el desafio? *R.* Solo es lícito cuando se haga con pública autoridad para terminar la guerra, ó para defensa del honor divino, ó del bien comun de la religion; porque si en el primer caso se supone lícita la guerra, tambien lo será el desafio. Asi vemos ó propuesto ó admitido este medio por varones santos con el dicho fin, como consta del que aceptó David contra el filisteo Goliat, y del que con el mismo intento concertó S. Wenceslao con Ladislao. En el segundo caso cada uno puede quitar la vida al infiel que profana las cosas sagradas, ó insulta la religion, y por consiguiente será lícito admitir el desafio en su defensa.

Fuera de estos casos es del todo ilícito, por ser pecado gravísimo, inhumano y cruel, opuesto á todo derecho natural, divino y humano, pues en el desafio ambas partes se esponen por propia autoridad y sin causa justa á perder la vida; y asi se prohibe en el quinto precepto del Decálogo. Tambien se halla prohibido en el Tridentino, *sess.* 25. *de Reformat. cap.* 9, y por los Sumos Pontífices Julio II, Pio V, Gregorio XIII, Clemente VIII y Alejandro VII, condenando la siguiente proposicion, que es la segunda entre las que reprobó: *Vir æquestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat.*

Finalmente, Benedicto XIV en su constitucion que empieza: *Detestabilem...* dada en 10 de noviembre del año 1752, condenó las cinco proposiciones siguientes que favorecian el desafio.

1. «Vir militaris, qui nisi offe»rat, vel acceptet duellum, tam»quam formidolosus, timidus, et ad »officia militaria inutilis haberetur, »indeque officio, quo se suosque »sustentat, privaretur, vel promo»tionis alias sibi debitæ, ac prome»ritæ, spe perpetua carere deberet, »culpa et pœna vacare, sive offerat, »sive acceptet duellum.

2. »Excusari possunt etiam ho»noris tuendi, vel humanæ vilipen»sionis vitandæ gratia duellum ac»ceptantes, vel ad illud provocantes »quando certè sciunt, pugnam non »esse secuturam, utpote ab aliis im»pediendam.

3. »Non incurrit ecclesiasticas »pœnas contra duellantes latas Dux, »vel officialis militiæ acceptans due»llum ex gravi metu amissionis fa»mæ, et officii.

4. »Licitum est in statu hominis »naturali acceptare, vel offerre due»llum ad servandas cum honore for»tunas, quando alio medio earum »jactura propulsari nequit.

5. »Asserta licentia pro statu na»turali, applicari etiam potest statui »civitatis male ordinatæ, in qua ni-

»mirum, vel negligentia, vel mali-»tia Magistratus justitia denegatur.»

No solo condena Su Santidad las referidas cinco proposiciones, sino que impone pena de escomunion lata y reservada, á no ser en el artículo de la muerte, al romano Pontífice contra todos los que enseñaren, defendieren, imprimieren ó trataren pública ó privadamente, aunque sea *disputandi gratia*, á no hacerlo impugnándolas, ó todas ó cada una de ellas, como todo consta de la citada Bula.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los comprendidos en este crímen? *R.* Los emperadores, reyes y señores temporales, que entre cristianos conceden terreno para practicar el desafio, los mismos que en él pelean, los padrinos, espectadores, no por casualidad, sino de intento, y todos cuantos concurran en cualquiera manera á él, incurren en escomunion mayor *lata* reservada al sumo Pontífice, como tambien en las penas de infamia perpétua, privacion del terreno y dominio respectivamente, y de proscripcion de todos los bienes. Los que mueren en el lugar del desafio ó fuera de él, por las heridas que en la accion recibieron, son privados por la dicha constitucion de Benedicto XIV de sepultura eclesiástica, aunque hayan dado señales de penitencia, y sido absueltos de los pecados y censuras.

Todas estas penas se incurren por cualquiera desafio que sea verdaderamente tal, aunque sea privado; de manera que la escomunion y privacion de sepultura eclesiástica se incurren *ipso facto*. Las demas penas se incurren despues de la sentencia del juez, á lo menos declaratoria del delito. Los que concurren al lugar de su pelea incurren en la escomunion, aunque se impida el desafio, no por ellos, sino por sus amigos. El que quita en él la vida, no goza de inmunidad eclesiástica por la citada constitucion. Los padrinos, espectadores de intento, los que aconsejan el desafio, sus factores ó cómplices, y todos los que se mezclan en él, incurren la censura, aun cuando no se siga, con tal que ellos no lo impidan ó estorben.

De la dicha censura incurrida por el desafio, podrán absolver los señores Obispos y demas confesores aprobados en virtud de la Bula de la Cruzada, como asimismo los regulares *extra Italiam*, si es oculto; mas si fuere público, solo el sumo Pontífice, ó quien tenga facultad y privilegio, y por la Bula: *Semel in vita*, y *semel in articulo mortis*. Véase Tratado XVII.

P. ¿Qué es sedicion? *R.* Es: *Tumultus ad pugnam unius partis reipublicæ contra aliam.* Si fuere contra el príncipe se llama rebelion, y se distingue en especie de la sedicion, por incluir una formal inobediencia, que se reduce al cisma. La sedicion de su género es pecado mortal; pues se opone gravemente á la caridad y á la union de la paz.

CAPITULO IV.

Del escándalo.

—

PUNTO I.

Naturaleza y division del escándalo.

P. ¿Qué es escándalo? *R.* Es: *Dictum, vel factum minus rectum, oc-*

casionem ruinæ spiritualis præbens proximo. En el *dictum*, *vel factum*, se incluyen tambien las omisiones escandalosas, á la manera que dijimos sobre la definicion del pecado. Dícese *dictum*, *vel factum*, porque el escándalo es accion esterna. *Minus rectum*, porque no se requiere sea de cosa mala, siendo suficiente el que lo parezca. *Occasionem ruinæ spiritualis præbens*, por no ser el escándalo causa del pecado ageno, pues la voluntad es libre, y no puede ser obligada á pecar por agente alguno estrínseco, y porque no se requiere haya caida, sino que basta la ocasion de ella.

P. ¿En qué se divide el escándalo? *R.* En *activo* y *pasivo*. Activo es el que queda definido. Pasivo es: *Ipsa ruina spiritualis proximi, accepta occasione ex dicto, vel facto alterius.* Divídese ademas el escándalo activo en *directum formale*, *directum non formale*, y en *indirectum, seu interpretativum.* El primero se verifica cuando se induce al prógimo al pecado con intencion directa y espresa de su ruina espiritual y de que pierda la gracia. Este es pecado de demonios. El segundo se da cuando no se induce por este fin á pecar á otro, sino por satisfacer su gusto el que induce, por interés, ó por alguna otra utilidad, como en el que induce al hurto ó adulterio. El tercero consiste, en que aunque no se quiera inducir al pecado, prevee no obstante el que hace ó dice, que su dicho ó hecho puede servir de ruina espiritual al prógimo, ó si aunque no lo prevea debiera preveerlo. Ademas de estos escándalos, que son *per se*, puede tambien darse escándalo *per accidens;* como si uno pecase en oculto, y pensando que nadie le ve, fue visto de alguno que acaso se escandalizase. Este escándalo no constituye diverso pecado que se deba declarar en la confesion, á no ser que fuese por su culpa visto. S. Tom. 2. 2. *q.* 43. *art.* 1. *ad* 4.

El escándalo pasivo se divide en escándalo *fragilium*, *pusillorum* y *pharisæorum.* El primero es: *Ruina spiritualis proximi orta ex fragilitate, vel infirmitate;* como si pasando una doncella por la plaza, los que la viesen se moviesen á incontinencia. *Pusillorum* ó *parvulorum* es: *Ruina spiritualis orta ex ignorantia causæ;* como el ver á uno comer carne en viernes, sin saber lo hace con necesidad. *Pharisæorum* es: *Ruina spiritualis orta ex pura malitia;* como el que tomaban los fariseos, de quienes se deriva el nombre, de las palabras y milagros de Cristo. El escándalo activo no siempre se halla con el pasivo; porque uno puede dar á otro ocasion de pecar sin que este peque. Tambien puede hallarse el pasivo sin el activo, como sucede en el escándalo farisáico. Pueden, finalmente, unirse ambos; como si Pedro da ocasion de pecar á Pablo, y este cae por ella.

P. ¿Es el escándalo pecado especial? *R.* El activo es pecado especial opuesto á la caridad y correccion fraterna. Es de su género pecado mortal, y podrá ser venial por parvidad de materia y por faltar la perfecta deliberacion. Santo Tomas, 2. 2. *q.* 43. *art.* 3 y 4. *P.* ¿Se da pecado de escándalo sin intentar la ruina espiritual del prógimo? *R.* Sí; porque una vez que sea escándalo, es *de se* inductivo de la ruina espiritual del prógimo; y asi, una vez que esta se prevea, aunque de facto no se siga, ya constituye un pecado

especial contra la caridad, que se debe manifestar en la confesion. S. Tom. *art.* 3. *in Corp.*

Arg. contra: Para pecado especial es necesario se dé oposicion á alguna virtud especial; es asi, que cuando no se intenta con el escándalo la ruina espiritual del prógimo, no se opone á virtud alguna especial; luego no será pecado especial. *R.* Negando la menor; porque para que el escándalo sea pecado especial no se requiere se intente de propósito la ruina espiritual del prógimo, sino que basta se quiera *indirectè* é *implicitè;* lo que sucede respecto de toda circunstancia prevista en el objeto, como se ve en el hurto de cosa sagrada, que para que sea sacrilegio no se requiere se hurte como sagrada, sino que es suficiente que se sepa lo es.

P. ¿Cuántas malicias incluye el pecado de escándalo? *R.* Respecto del escándalo directo todos confiesan se dan en él dos malicias distintas en especie á lo menos; una contra caridad, y otra de la especie del pecado con que se escandaliza. Lo mismo nos parece ser verdad, aunque el escándalo sea indirecto; y asi el que aconseja á cuatro personas el hurtar, comete ocho pecados, cuatro de escándalo, y cuatro de hurto; y cuando con su hurto incita á las mismas cuatro personas á hurtar, comete nueve, los ocho ya dichos, y el que él hace hurtando. Por lo que mira á la práctica de la confesion todos convienen en que se deben esplicar en ella todos estos pecados con las circunstancias específicas que en ellos se hallen. Inducir á otro á pecar venialmente, solo es pecado venial, cuando el pecado con que se le induce solo fuere venial, como lo dice S. Tom. *art.* 4. *de la q.* 43.

P. ¿Es lícito aconsejar el menor mal al que se halla preparado ó dispuesto para cometer el mayor? Tres cosas supone la pregunta. La primera, que no es lícito aconsejar el menor mal, si de otra manera pudiere evitarse el mayor. La segunda, que no es lo dicho lícito, cuando se varía de personas, v. gr., aconsejar se haga un menor mal á Pedro, porque no se haga el mayor á Juan. Lo mismo se entiende si el pecado, aunque menos grave, fuere distinto; y asi no es lícito aconsejar la fornicacion al que está determinado al adulterio ó á la sodomía. La tercera, que el sentido de la cuestion es, si al que está dispuesto á cometer dos males uno mayor y otro menor, se le pueda aconsejar este porque desista de aquel; como si Antonio estuviese resuelto á matar á Juan y robarlo, con una tenaz resolucion, ¿se le podia persuadir á que no le matase, contentándose con solo robarlo?

R. El dicho consejo es lícito. Lo primero, porque no es absoluto, sino condicionado, de que supuesta la voluntad de cometer los dos males, se contente con el menor, sin arrojarse al mayor. Lo segundo, porque el que en el dicho caso aconseja, no persuade lo malo, sino lo bueno; pues induce á omitir el mayor mal, en lo que á ninguno daña, y á todos aprovecha; al agresor, apartándolo de un crímen mas grave; al amenazado, librándolo de mayor daño, y aun á Dios, impidiendo su mayor ofensa.

PUNTO II.

Qué obras se deben omitir para evitar el escándalo.

Para inteligencia de lo que en este punto hemos de tratar, se debe advertir que los preceptos son de tres maneras. Unos son de derecho natural, como el socorrer al prógimo en estrema necesidad. Otros de derecho divino positivo, como los de la fe y de los sacramentos. Otros de derecho humano, como el del ayuno. Todos los reduce S. Tom. *ad veritatem doctrinæ, vitæ, et justitiæ. Veritas doctrinæ* consiste en enseñar al ignorante. *Veritas vitæ* denota la propia rectitud, mediante la observancia de los divinos mandamientos. *Veritas justitiæ* consiste en esta misma rectitud en órden al prógimo, y en que este no padezca daño alguno en el comercio humano. Suponemos, que por evitar el escándalo farisáico no se debe dejar obra ninguna buena; pues naciendo él de pura malicia, se ha de despreciar. Esto supuesto

P. ¿Qué obras debemos omitir para evitar el escándalo del prógimo? *R.* 1. Por ningun escándalo es lícito omitir la verdad de la doctrina, enseñando positivamente lo falso aunque sea en materia leve, ó cuando es necesaria su enseñanza para el bien comun de la religion; mas puede alguna vez omirse su enseñanza para que no se siga escándalo. Tres partes contiene la resolucion. Pruébase en cuanto á la primera, porque siendo la mentira, por lo menos pecado venial, nunca es lícito decirla, asi como nunca lo es pecar venialmente. En cuanto á la segunda tambien se prueba, porque el bien comun ó de la religion debe preferirse á cualquier otro bien ó daño particular. Se prueba últimamente la tercera con las palabras de Cristo, que nos refiere San Juan, *cap.* 16. *Adhuc multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo:* puédese, pues, omitir la verdad de la doctrina alguna vez, segun el tiempo, lugar y circunstancias del auditorio. S. Tom. *art.* 7. *ad* 2 y 4.

R. 2. Los preceptos negativos del derecho natural nunca pueden quebrantarse para evitar el escándalo, porque dichos preceptos obligan *semper, et pro semper;* de manera que su trasgresion es intrínsecamente mala, como se ve en el perjurio, homicidio y otros. Lo mismo debe decirse de los preceptos de la fe y sacramentos, y de todos los demas, que *hic, et nunc* son de *necessitate salutis*, y no pueden omitirse sin pecado; porque á ninguno es lícito pecar, ni aun venialmente, por evitar el daño propio ó ageno, aunque sea gravísimo. S. Tom. 2. 2. *q.* 43. *art.* 7. *ad* 5.

R. 3. Los preceptos afirmativos de derecho natural y divino positivo, se pueden alguna vez diferir, y aun omitir, por evitar el escándalo *pusillorum et fragilium;* porque algunas veces nace este de la ignorancia ó fragilidad del próximo, de la cual nos manda la caridad nos compadezcamos. Por este motivo, aunque la correccion fraterna sea de precepto natural y divino afirmativo, puede y debe omitirse cuando se prevee se ha de seguir de ella mas daño que provecho.

Síguese de aqui, que con mas razon se haya de decir esto mismo de

los preceptos positivos humanos; porque el no escandalizar al prógimo, es de derecho natural que supera la obligacion de cualquier otro precepto humano. De aqui se sigue, que si de salir uno de su casa se han de originar graves disturbios en la familia, deberá permanecer en ella, y abstenerse de oir Misa, aun cuando instase el precepo de oirla.

Mas se debe notar, que si de la omision del precepto se ha de seguir grave daño al prógimo, debe cumplirse, aun cuando se tema se ha de seguir escándalo. Por esta causa debe el párroco bautizar al niño que está á peligro de muerte, aunque de hacerlo, algunos hubiesen de tomar motivo para blasfemar del sacramento, porque la caridad mas favorece á la inocencia que á la malicia.

R. 4. Las obras de consejo se han de omitir ó diferir por el escándalo *pusillorum*, entretanto que sean instruidos en la causa ó motivo de hacerlas, y si despues de hecho esto, aun perseveran en su malicia, se ha de despreciar su escándalo como de fariseos: la razon es la misma que hemos ya propuesto acerca de los preceptos afirmativos. Segun esto, si uno intentase entrar en religion, ó elegir el estado eclesiástico, y temiese que sus padres se habian de escandalizar, llenándolo de improperios á él y al estado que pretendia abrazar, debiera suspenderlo por algun tiempo hasta hacerles presente su vocacion y causas de su eleccion; y si despues de esto aun no se aquietan los padres, no estará obligado á desistir de su propósito, antes bien podrá ponerlo por obra, especialmente si de la dilacion se le sigue daño notable en su aprovechamiento espiritual; porque ya el escándalo *pusillorum* pasa á serlo de fariseos, como dice S. Tom. *art.* 7. *in Corp.* de la cuestion *cit. sup.*

P. ¿Se han de dejar los bienes temporales por evitar el escándalo del prógimo? *R.* Con distincion: O son propios ó agenos, que se nos han entregado en custodia ó depósito. Si esto segundo, se han de guardar con todo cuidado, pues no tenemos su dominio para dejarlo. Si lo primero, alguna vez se deberán dejar para evitar el escándalo *pusillorum*, ó precaverlo por otra via; porque debemos posponer nuestro bien temporal cuando podemos hacerlo sin notable detrimento propio ó ageno, al daño espiritual del prógimo, si de este mismo modo lo podemos evitar. Por lo que mira á evitar el escándalo *pharisæorum*, niega Santo Tomas deba alguno privarse de los bienes temporales, 2. 2. *q.* 43. *art.* 8.

PUNTO III.

De la cooperacion al pecado de escándalo.

P. ¿Cuándo se dirá que uno coopera al pecado de escándalo? *R.* La cooperacion puede ser en dos maneras, á saber: *Formal* ó *próxima*, y *remota* ó *material*. La primera es la accion de su naturaleza influxiva en el pecado, ó la que *hic et nunc* se ordena á él. Esta cooperacion, segun todos, es ilícita y pecaminosa. La segunda es la accion no mala de sí, sino indiferente, y de la cual puede usarse sin pecar. Esta cooperacion es lícita, con tal que, segun algunos, la asistan estas siete condi-

ciones: 1.ª Que la accion cooperativa de sí no sea mala, sino indiferente. 2.ª Que la intencion del cooperante sea de ejecutar la propia accion, ordenándola á fin honesto. 3.ª Que haya causa justa para obrar. 4.ª Que el operante no tenga por oficio impedir el pecado de otro. 5.ª Que no pueda dejar de obrar sin propio daño. 6.ª Que aunque él no cooperase, aun se haria el mal. 7.ª Que el prógimo no haya de abusar de su accion en daño de la religion ó república. Todas estas condiciones pueden reducirse á sola una, esto es, á que haya necesidad ó causa razonable para hacer la accion *aliàs* buena, segun la calidad del negocio y la materia. Con esta regla pueden resolverse innumerables casos, sin que sea necesario detenernos en individuarlos.

P. ¿Es lícito inducir á otro á jurar lo que es verdad, pero que ignora el que ha de jurar que lo es, como cuando un estudiante quiere probar el curso á que realmente asistió debidamente, mas careciendo de testigos oculares, se vale de otros, que aunque no lo vieron asistir, tienen certeza moral de que asistió por haberlo oido á personas fidedignas? *R.* No; porque los tales testigos no juran lo que saben suficientemente, segun la presente materia, pues en las cosas judiciales solo se puede jurar como cierto lo que se ve con los propios ojos. Podran, sí, jurar creen prudentemente que el tal estudiante asistió al estudio.

P. ¿Puede uno inducir á jurar á otro lo que sabe es falso, si el que ha de jurar lo tiene por verdadero? *R.* En ninguna manera puede, por ser ilícito inducir á otro á lo que es *objectivè* malo, como lo es el perjurio, aunque el que obra se escuse de pecado por su ignorancia.

P. ¿Los figoneros ó criados pueden ministrar carnes ó cena en dia de ayuno á sus huéspedes ó amos? *R.* Si saben no tienen causa legítima que los escuse de los preceptos de la abstinencia ó ayuno, no pueden, porque en hacerlo cooperarian positivamente al pecado. Mas no constándoles de ello, podrán ministrarles carnes ó cena, pues deben presumir, no teniendo certeza de lo contrario, que tendrán causa legítima para escusarse de la observancia de dichos preceptos.

PUNTO IV.

De los pecados de escándalo contra la castidad.

Aunque la malicia del escándalo sea casi á todas las materias de la teología moral trascedental, es mas frecuente que en otras en la de la castidad: por esta causa propondremos aqui algunas dudas que puedan servir de instruccion para las demas sobre esta materia.

P. ¿Comete pecado de escándalo el que solicita á la cópula á la muger ya determinada á ella? *R.* Sí; porque como ya muchas veces hemos dicho, para que se dé pecado de escándalo basta que la accion sea inductiva de ruina espiritual. Ademas, que aunque la muger esté determinada al pecado, no lo pondria por obra si el otro no la indujese, pues acaso podria arrepentirse de su mal intento.

Arg. contra esta resolucion. Pedir prestado á aquel que está determinado á dar el mútuo con usuras, no es pecado de escándalo, luego ni lo

será en nuestro caso. *R.* Negando el antecedente, si se habla fuera del caso de necesidad, ó de causa razonable; y no pudiendo darse esta respecto de la fornicacion, por eso el que induce á ella no puede en caso alguno librarse del pecado de escándalo.

P. ¿Se da pecado de escándalo en el adorno de las mugeres? *R.* Con S. Tom. 2. 2. *q.* 169. *art.* 2, que la muger que se adorna ó para agradar á su marido, ó segun lo pide la decencia de su persona y estado, no peca, porque cada uno tiene derecho á vestir conforme lo pida la condicion de su estado y persona. Si se adorna con intencion prava de provocar á la lascivia, pecará gravemente. Si lo hiciere por cierta levedad y jactancia, será culpa grave ó leve, segun las circunstancias que pueden ocurrir. Lo mismo decimos cuando el adorno fuere supérfluo, con tal que no sea demasiadamente escesivo, ó deshonesto, ó fuera de la costumbre de otras de su clase. Es conveniente distinguir dos géneros de adornos; uno precioso esmaltado de oro y piedras preciosas, otro impúdico. El primero es de sí indiferente, pues á no serlo, ni á las emperatrices ni reinas fuera lícito. El segundo siempre es ilícito y pecado de escándalo, segun la cualidad del esceso.

P. ¿Es lícito á las mugeres llevar desnudos los pechos? *R.* No; porque semejante desnudez incita demasiado á la lascivia, y asi son indignas de la absolucion, y aun se deben repeler de la sagrada comunion y arrojar de las Iglesias, como vívoras que envenenan las almas con sus contínuos escándalos. Lo mismo decimos de las que usen paños trasparentes y delicados que dejen su desnudez siempre patente á la vista, y generalmente de todo ornato que pueda ofender la pudicicia cristiana, ó fomentar el nimio lujo y fausto, no solo por el escándalo, sino porque todo es un efecto de nimia prodigalidad, y por la cual muchas veces la vanidad de las mugeres causa graves perjuicios á sus maridos, hijos, familia y acreedores, y defrauda á los pobres del debido socorro.

P. ¿Podrá salir en público la muger que prevee ha de ser torpemente deseada? *R.* Con distincion; ó prevee podrá serlo por su natural hermosura y prendas, y no por persona determinada, sino en comun, ó prevee lo ha de ser por su profano y vicioso ornato. Si lo primero, no está obligada á quedarse en casa, porque el peligro es remoto, y asi no está obligada á evitarlo. Si lo segundo, debe moderarse conforme á su condicion y persona. Si prevee que ha de ser torpemente deseada por alguno en particular, ó por algunos en algun sitio determinado, como en tal convite, en este caso debe mantenerse en casa, y no concurrir á aquel lugar, pudiendo hacerlo cómodamente, porque la caridad pide evitar el daño del prógimo cuando se puede hacer sin notable detrimento.

P. ¿Es lícito á los príncipes cristianos permitir las rameras? *R.* Supuesta la corrupcion humana, pueden los príncipes cristianos permitirlas donde se juzguen necesarias para evitar mayores males, designándoles lugar separado y peculiar. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 10. *art.* 11, donde dice con S. Agustin: *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.*

P. ¿Es lícito alquilarles casa á las

dichas mugeres? *R.* Si la casa por su sitio ó por otras circunstancias fuere mas apta para su torpe comercio, ó si la piden por mal fin, convienen todos en que seria ilícito el alquilársela, porque en tal caso no se reputa como indiferente, asi como no lo seria si se pidiese un aposento para adulterar. Mas si se habla de alquilar la casa en general y como para habitar, es comun sentencia se la pueda franquear el dueño; y nosotros decimos lo mismo si á ello impele la necesidad, porque la dicha locacion es de sí indiferente, de manera que toda la malicia del pecado nace de la voluntad depravada de quien abusa de ella.

P. ¿Es lícito servir de criadas á las rameras? *R.* Estas pueden ser en dos maneras: unas que no siempre se entregan al uso torpe, sino algunas veces, y esto en secreto: á estas lícito es servir en los negocios domésticos y asuntos indiferentes en que los criados y criadas sirven á otros amos ó amas. Hay otras rameras que viven del torpe comercio públicamente, espuestas al lascivo uso de todos. A estas es ilícito servir ó vivir en su compañía. Lo mismo que hemos dicho de las sirvientes de estas dos clases de mugeres debe entenderse de los criados y criadas de otros amos, á los que si no tuvieren en su casa la manceba, se les podrá servir en las cosas domésticas buenas ó del todo indiferentes. Mas si dentro de sus propias casas mantienen el trato deshonesto, ú otro inicuo é injusto, como si son públicos usurarios, los deben abandonar y en ninguna manera pueden obedecer á sus perversos mandatos.

P. ¿El que pinta imágenes lascivas comete pecado grave de escándalo? *R.* Sí; porque aunque tales imágenes no esten totalmente desnudas, siempre sirven á fomentar y provocar el amor torpe. Por lo que no es lícito, sino malo, tenerlas en las casas espuestas á la vista, ni aunque estén cubiertas con algun velo, ó se tengan con pretesto de adorno, sino que se deben borrar ó quemar, sin que alguna utilidad ó necesidad haga lícito pintarlas ó retenerlas.

P. ¿Es lícito dar á otro ocasion de pecar, v. gr., el marido á la muger para sorprenderla en el adulterio? Lo mismo decimos del amo que deja dinero donde lo pueda tomar el criado para esperimentar su fidelidad. *R.* No es esto lícito, porque el que da ocasion de pecar influye en el pecado, y *non sunt facienda mala, undè proveniant bona.*

P. ¿Son lícitos los bailes? *R.* Aunque sean lícitos los bailes practicados con la debida moderacion y toda cristiana gravedad, como ordenados por su naturaleza á recrear el ánimo, como otras honestas diversiones lo son; con todo, como regularmente se usan entre personas de diverso sexo, y con movimientos y mudanzas menos honestas, son ilícitos; y asi mientras no promedie entre las manos de las mugeres y hombres algun pañuelo por lo menos, y de manera que no se toquen, se han de desterrar las dichas diversiones, porque el contacto de hombre y muger es contagioso. No haciéndolo asi, ni los confesores pueden absolver á los que bailan, ni los magistrados permitir tales bailes.

Lo mismo debe decirse del oficio y ejercicio de los comediantes, y de los espectáculos y comedias que co-

munmente, ó por lo menos frecuentemente se ejecutan por sugetos venales y viles. Pruébase en cuanto á la primera parte nuestra resolucion. Los bailes, espectáculos y comedias se ordenan de su naturaleza al recreo de los hombres; y siendo este un fin honesto dirigido por la virtud de la *Eutropelia*, tambien lo serán de su naturaleza los mencionados medios. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 168. *art.* 3. Pruébase tambien en cuanto á la segunda parte. Las acciones morales se han de considerar segun que comunmente se practican, y conforme á esta consideracion se ha de resolver acerca de su bondad ó malicia, y siendo cierto, segun lo acredita la esperiencia cotidiana, que en los bailes, espectáculos y comedias se cometen muchos abusos, se deberán tener por ilícitas tales ocupaciones y diversiones. Oigamos lo que acerca de las de esta clase dice el Doctor angélico, 2. 2. *q.* 169. *art.* 2. *ad* 4. *Si tamen operibus alicujus artis pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint ilicitæ, sunt tamen ab officio principis à civitate extirpandæ, secundum documenta Platonis.* Si esta doctrina no rige en los bailes, espectáculos y comedias de estos tiempos, apenas podrá hallarse arte á que pueda aplicarse.

P. ¿Es lícito mudar el vestido del propio sexo en el del otro? *R.* Con S. Tom. 2. 2. *q.* 169. *art.* 2. *ad* 5. *De se vitiosum est, quod mulier utatur veste virili, aut è converso; et præcipuè, quia hoc potest esse causa lasciviæ. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus: vel propter defectum alterius vestimenti: vel propter aliquid aliud hujusmodi.* Síguese, pues, que no es lícita la dicha mudanza no interviniendo necesidad ó justa causa.

P. ¿Qué deberá hacer el que indujo á otro á pecar, ó lo retrajo del bien? *R.* Si lo ha inducido al pecado con alguna falsa doctrina, con violencia ó con engaño, está obligado de justicia á manifestarle la verdad, enseñándole la sana doctrina á dejarlo en su libertad, y disuadirle por todos los modos posibles se abstenga de pecar, ó se arrepienta de lo mal hecho. Ademas de esto, está obligado á restituir todos los daños temporales que se hayan podido seguir al delincuente por su mala doctrina, violencia ó engaño, como causa que fue de ellos. Si la induccion solo fue con el mal egemplo, ó con simple súplica, estará obligado por la caridad á retraerlo de lo malo, mas no á restituirle los daños temporales que se hayan seguido, porque él de su voluntad, y sin que haya injusticia por parte del inductor, consintió en el pecado.

Del mismo modo, si alguno retrajo á otro de lo bueno con fuerza ó engaño, v. gr., de que no entrase en religion, ó imponiendo cosas falsas á esta, estará obligado de justicia á recompensar todos los daños, asi espirituales como temporales que se hayan seguido, asi al prógimo como á la religion que queria abrazar; porque aunque esta no tuviese derecho al sugeto, lo tenia á no ser privada de él injustamente. Está, pues, obligado el seductor en primer lugar á restituir el honor á la religion agraviada; y en segundo á persuadir al seducido la entrada en ella, ó procurar que entre en su lu-

gar otro sugeto, consintiendo este libremente en ello; mas no estará obligado á hacerlo el que sedujo si no tiene vocacion y los demas requisitos. Si lo retrajo solo con súplicas ó con persuasiones no falsas, aunque no buenas, estará obligado de caridad á persuadirle el ingreso, y remover el escándalo que le causó. Finalmente, si lo retrajo con justa causa, á nada estará obligado, como si lo hizo atendiendo á la necesidad que tenian sus padres de su socorro.

TRATADO X.

Del primer precepto del Decálogo.

Habiendo ya propuesto lo perteneciente á las materias que son como preámbulos del Decálogo, daremos principio á la declaracion de este por la esplicacion del primero de sus diez preceptos, que prescribe el culto debido á un solo Dios; y siendo oficio propio de la virtud de la religion dirigirnos en él, ante todas cosas atenderemos á esplicarla con la doctrina del angélico Doctor, que trata de ella, 2. 2. desde la *q.* 81.

CAPITULO I.

De la virtud de la religion.

PUNTO I.

Esencia y actos de la religion.

P. ¿Qué es religion? *R.* Es: *Virtus quæ debitum cultum tribuit Deo, tamquam primo omnium principio.* *P.* ¿Cuál es el objeto de la religion? *R.* El objeto *cui* es Dios; y el objeto *quod* es el culto debido á Dios. Por este motivo no es virtud teológica, pues no se termina inmediatamente á Dios como á objeto *quod.* La razon formal *sub qua* es la divina escelencia bajo la razon del primer principio; por cuya causa, aunque la religion tenga actos tan diversos, no es mas que una en especie átoma, por tener todos la misma razon formal *sub qua*, que queda dicha. La escelencia de esta hace que esta virtud sea la mas escelente entre todas las morales, como lo advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 81. *art.* 6. *in Corp.* donde dice: *Religio præeminet inter alias virtutes morales.*

P. ¿De cuántas maneras es la religion? *R.* Puede ser *falsa* y *verdadera.* La falsa es la que da culto á muchas deidades, como lo practicaban los gentiles. Lo es tambien aquella, que aunque no reconozca mas que un solo Dios, le da culto con modos indebidos, y tal es la religion de los turcos, moros, judíos y hereges, como la de los que estan fuera de la Iglesia romana. La religion verdadera es la que no solamente da culto á un solo Dios ver-

dadero, sino que lo hace del modo debido. La religion puede ser tambien *natural* y *sobrenatural*. La natural es con la que damos culto á Dios como autor de la naturaleza por los beneficios temporales que de su mano hemos recibido. La sobrenatural es aquella con que se lo damos como autor de la gracia y de la gloria, y por los beneficios y dones sobrenaturales que nos ha comunicado. Sin esta no es aquella ni firme ni saludable.

P. ¿Cuántos y cuáles son los actos de la religion? *R.* Son en muchas maneras, porque unos son *internos*, como la devocion y oracion, y otros *esternos*, que se dividen en tres clases. Los de la primera subordinan á Dios el cuerpo, como lo hace la adoracion. Los de la segunda ofrecen á Dios algo de las cosas esternas, como sacrificios, diezmos y primicias y cosas semejantes, que con nombre comun se llaman *oblacion*. Los de la tercera se valen del nombre de Dios para ciertos efectos, como los juramentos que con él confirman la verdad, los votos en que se promete á Dios algun obsequio, la adjuracion y las divinas alabanzas. Síguese, pues, que los actos de la religion son los diez siguientes: *devocion*, *oracion*, *adoracion*, *sacrificio*, *oblacion*, *vóto*, *juramento*, *adjuracion*, y *tomar el nombre de Dios para su alabanza*. Así S. Tom. *q.* 81. *ad* 1. Entre los actos dichos son principales la *adoracion*, *sacrificio* y *voto*. Y el escelentísimo entre todos es el sacrosanto sacrificio del altar.

P. ¿Cuándo obligan los actos de la religion? *R.* Obligan *per se* y *per accidens*, en los mismos tiempos que ya digimos obligaban los de la fe, esperanza y caridad, no en cuanto á cada uno de los actos referidos, sino en cuanto á tributar á Dios algun culto en reconocimiento de su supremo dominio y escelencia.

PUNTO II.

De la devocion.

P. ¿Qué es devocion? *R.* Es: *Voluntas quædam prompta tradendi se ad ea, quæ pertinent ad Dei famulatum. Voluntas* se toma, no por la misma voluntad, sino por su acto; y asi se llaman devotos los que peculiarmente estan dedicados al obsequio de Dios; por lo que aquella prontitud de ánimo que hace al hombre mas fervoroso y mas vigilante para todas aquellas cosas que pueden ceder en obsequio de Dios, es como el distintivo de la devocion entre todas las demas virtudes.

P. ¿De cuántas maneras es la causa de la devocion? *R.* De dos; á saber: *Estrínseca é intrínseca*. La estrínseca es el mismo Dios, que la da á quien quiere, cuando quiere y lo tiene por conveniente. La intrínseca es la meditacion de la divina bondad, y de los beneficios que tan graciosamente nos hace á cada paso el Omnipotente. De aqui nace que la devocion causa en nosotros dos efectos, uno *per se*, y que consiste en la alegría espiritual, gusto, deleite y suavidad que suelen percibir los verdaderos devotos. Mas no es necesario que la devocion produzca siempre estos gustos y deleites, pues nos consta que muchos varones santos fueron privados de ellos, sin que por eso dejasen de tener verdadera devocion. El efecto *per accidens* es una tristeza saludable y útil

para nuestra devocion, cuando se emplea la meditacion en reflexionar nuestra ingratitud á los divinos beneficios, nuestros vicios, pecados, muerte, infierno ó cosas semejantes. Uno y otro efecto puede nacer tambien de la meditacion de la pasion y muerte de nuestro Redentor segun la consideremos. Si consideramos el inmenso amor, la suma benignidad y dignacion de todo un Dios en querer entregarse por los hombres á los tormentos y á la muerte, nos llenaremos de una alegría singular y de una esperanza la mas firme al ver su nimia caridad para con nosotros. Mas si consideramos nuestros pecados para cuyo remedio quiso Jesucristo morir en una cruz, con mucha razon nos contristaremos y llenaremos de una compasion la mas tierna y dolorosa. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 82. *art.* 4.

P. ¿En qué tiempos obligan los actos de la devocion? *R.* Hasta ahora no ha definido la Iglesia alguno determinado en que obliguen *per se* los actos de la devocion; mas siendo ella acto de la religion, decimos que obliga *per se* á sus actos en los mismos tiempos que ésta obliga á dar algun culto á Dios, segun ya dijimos. *Per accidens* obligará cuando urge alguna tentacion grave contra alguna virtud, y cuando estemos obligados á hacer actos, ya sean de la religion, ya de otras virtudes, que no puedan hacerse sin la devocion.

PUNTO III.

De la oracion.

P. ¿Qué es oracion? *R.* Es: *Petitio decentium à Deo.* Dícese *petitio*, porque en ello conviene con otras peticiones que no son oracion; y asi en esto se espresa su género. *Decentium*, se pone por diferencia, para denotar, que la materia de la oracion ha de ser honesta y ordenada á fin honesto. Dícese *à Deo*, asi para significar que la oracion es acto de religion, como para denotar que Dios es el autor de todos los bienes que han de colmar nuestra oracion.

P. ¿En qué se divide la oracion? *R.* Por parte del que ora se divide en *pública* y *privada*. Pública es la que se hace por el que es ministro de la Iglesia, deputado para orar por la salud del pueblo ó de otros, y se hace en nombre de ella. Esta oracion debe ser vocal, y no mental solamente. Privada es la que hace una persona particular en cuanto tal, orando por sí ó por otros. Esta puede hacerse, ó solo mentalmente, ó usando de las palabras que quiera el que ora. Por parte del acto se divide la oracion en *mental* y *vocal*. Aquella se hace interiormente y con sola la mente. Esta se perfecciona con la mente y las palabras; porque haciéndose con solas palabras no será oracion, como lo dice escelentemente mi madre Santa Teresa en el camino de perfeccion, *cap.* 23.

P. ¿Es la oracion necesaria con necesidad de medio para conseguir la salvacion? *R.* Lo es, atenta la presente providencia de Dios, que tiene determinado, que le pidamos en ella los auxilios necesarios para salvarnos, segun nos lo dice por S. Mateo, *cap.* 7. *Petite, et dabitur vobis.* Y tambien nos dice por el mismo *cap.* 26. *Orate, ut non intretis in tentationem;* luego nos es necesaria con necesidad de medio la oracion para

conseguir la salvacion, atenta la ordinaria providencia decretada por Dios.

Esto no quita, que Dios para ostentar su liberalidad pueda conferir sin ella á quien gustare la gracia y la gloria, como se vió en S. Pablo, á quien sin algunos méritos buenos, antes con muchos deméritos, comunicó tan abundante gracia, mudándolo de perseguidor de la Iglesia en su Apóstol, y en vaso de eleccion. De todo consta, que la oracion es necesaria para salvarnos con necesidad de medio, no absolutamente, y segun cualquiera providencia, sino segun la presente, y supuestos los decretos de Dios. Consta asimismo que se da precepto divino especial que nos obliga á orar, como lo prueba S. Tom. 2. 2. *q.* 83. *art.* 3. *ad* 2. con las palabras de S. Mateo: *Petite, et dabitur vobis.*

P. ¿En qué tiempo obliga el precepto de la oracion? *R.* Acerca de su asignacion varian los autores; bien que su variedad es muy poco del caso para la práctica, por ser cierto, que todos los fieles, ó casi todos, no solo cumplen con el precepto de orar, sino que lo hacen con anticipacion. Apenas se hallará alguno que en los dias festivos no asista al santo sacrificio de la Misa, con lo que sin duda alguna satisface al precepto de orar. Y aun cuando alguno sea tan malvado que no la oiga; ¿quién será el que al año, y aun al mes, no diga repetidas veces algunas preces, aunque sea el mas facineroso?

Decimos, pues, que este precepto obliga *per se*, en su proporcion, en los mismos tiempos que ya digimos obligaban los de las virtudes teologales y de la religion. *Per accidens* obligará: lo primero, en tiempo de alguna grave necesidad ó calamidad pública ó del prógimo que pida el socorro de la oracion. Lo segundo, cuando se levantare alguna grave tentacion. Lo tercero, cuando fuere necesaria para el cumplimiento de otros preceptos, ó para recibir los sacramentos. Cuando obligue por precepto de la Iglesia, se dirá á su tiempo.

PUNTO IV.

A quiénes se puede orar, y quiénes pueden y deben orar.

P. ¿A quiénes podemos y debemos dirigir nuestras oraciones? *R.* Las podemos dirigir *per se* y *absolutè* solamente á Dios, porque solo Dios es el autor de todo bien espiritual y temporal. Podemos tambien orar á los ángeles y santos, y principalmente á María Santísima Reina de todos los ángeles y santos, implorando su patrocinio y favor para con Dios. Porque aunque Jesucristo sea nuestro principal mediador y abogado para con el padre, son segundos mediadores María Santísima y los ángeles y santos, los cuales por los méritos de Cristo Señor nuestro ruegan por nosotros á Dios. No nos detenemos en esto por ser un dogma católico, que solo tiene contra sí la impiedad de los hereges.

Las almas que existen en el purgatorio no pueden ser oradas por nosotros, para que por sí mismas intercedan por nosotros. Asi lo prueba el Doctor angélico, 2. 2. *q.* 83. *art.* 11. *ad* 3, con las tres razones siguientes. La primera, porque por sí mismas no pueden conocer ni oir nuestras oraciones. La segunda, porque el reo mientras es castigado

como tal no está en estado de rogar por otros al rey que lo castiga por la ofensa que le ha hecho. La tercera, porque la Iglesia nunca dirige sus oraciones á las almas del purgatorio para que intercedan por nosotros.

De lo dicho se infiere, lo primero, que los Santos Padres mientras existian en el limbo no pudieron ser orados ni invocados por los que vivian en el mundo, pues en fuerza de su estado no podian conocer las oraciones de los vivientes. Síguese lo segundo, que podemos dirigir nuestras oraciones á todos aquellos bienaventurados que segun ya dijimos pueden orar por nosotros poniéndolos como medianeros para con Dios, pues todos ellos pueden orar por nosotros. Acerca de Jesucristo véase la esplicacion del Padre Nuestro.

P. ¿Quiénes pueden y deben orar? *R.* Todos, sean justos ó pecadores, pueden y deben orar por sí mismos y por otros. Asi consta de la carta de Santiago, *cap.* 5, donde se dice: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Por lo que mira á orar los pecadores, consta del *cap.* 18 de San Lucas, en el que se nos propone el Publicano orando á Dios para que le perdonase: *Propitius esto mihi peccatori.* La razon es, porque la oracion en cuanto impetratoria no requiere estado de gracia en el que ora, sino que se funda en la benignidad de Dios; y asi no hay motivo para negar al pecador el que pueda orar por sí y por otros.

Ni obsta contra esto el dicho del ciego que nos refiere San Juan al *cap.* 9, á saber: *Scimus, quia peccatores Deus non audit;* porque á esto se responde, ó que lo dijo cuando aun no estaba ilustrado con las luces de la verdad, ó que habló del pecador cuando pide cosas malas, ó sin pio deseo de su salvacion, ó que quiere que Dios confirme su maldad con milagros. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 83. *art.* 16. Conclúyese, pues, de lo dicho, que todos pueden orar, sean justos ó sean pecadores, si bien no tiene en todos la oracion los mismos efectos, como diremos en otra parte. Tambien se deduce de lo dicho que todos debemos orar, asi por nosotros mismos, como tan necesitados del favor de Dios dador de todo bien, como tambien por otros.

P. ¿Qué obligacion tienen los regulares de vacar á la oracion mental? *R.* La cualidad de esta obligacion se ha de deducir en particular de la que á cada uno de ellos impone su propia regla y constituciones, ó se halla establecido por costumbre legítima de su religion. Segun esto los carmelitas estan obligados á culpa venial á vacar dia y noche á la oracion mental, pues asi se lo prescribe su regla. Pero esta continua oracion no se debe entender metafísica, sino moralmente, y asi se satisface á ella con jaculatorias, consideraciones pias, con la presencia de Dios, y asimismo con el estudio de la sagrada Escritura, de la teología, ó de otra ciencia que sea conducente para su inteligencia ó para el bien de las almas. Se satisface tambien con la oracion vocal si está acompañada de la mental, esceptuándose aquellas horas que cada dia estan determinadas para sola esta.

Mas aunque la obligacion que impone la regla solo sea leve, siendo grave la que todo religioso tiene de caminar cada dia á la perfeccion, será por este capítulo tambien gra-

ve la que tiene de ocuparse en la oracion mental, siendo muy dificil conseguir aquella sin esta.

PUNTO V.

Por quiénes se puede orar.

P. ¿Por quiénes se puede hacer oracion? *R.* Sobre esta materia se han de suponer cuatro cosas como ciertas. La primera, que no se ha de orar por los bienaventurados; pues estando ya en su feliz término, no tienen necesidad del socorro de nuestras oraciones. La segunda, que no se puede orar por los condenados; porque en el infierno *nulla est redemptio.* La tercera, que podemos y debemos orar por todos los viadores generalmente, y segun ya dijimos estabamos obligados á amarlos y socorrerlos. Por los escomulgados, aunque sean vitandos, puede cada uno orar como persona privada. La cuarta, que es cierto debemos orar por las almas del purgatorio, á quienes aprovechan nuestros sufragios, como consta de la sagrada Escritura, Concilios y Santos Padres.

P. ¿La satisfaccion y sufragios aplicados por las almas del purgatorio ó por otros, les aprovechan de justicia? Para satisfacer á esta duda debe primero notarse, que la oracion ó cualquiera otra obra buena tiene tres efectos, que son: el ser *meritoria, satisfactoria* é *impetratoria.* Meritoria es la que procede del hombre justo viador, porque el mérito es: *Opus conferens jus ad præmium.* Este puede ser de dos maneras, á saber: *Mérito de condigno* y *de cóngruo.* El primero se funda en una justicia perfecta, esto es, en la gracia y caridad; y es de tal manera propio del operante, que no puede aplicarlo á otro. El segundo se funda en justicia imperfecta, esto es, parte en justicia, y parte en cierta decencia; pues la hay esta en que Dios no solamente remunere las obras hechas por el que está en su gracia, sino en comunicar á otros sus bienes, mediante la aplicacion del que las hace. Este mérito es aplicable á otros, y asi el justo puede merecer la gracia al pecador con mérito de cóngruo.

El efecto satisfactorio constiste en que la obra sea laboriosa, grata á Dios, y hecha por el que está en su gracia, y en que pueda valerse de ella para satisfacer por la pena temporal debida por sus pecados. El impetratorio no pide estado de gracia, como ya dijimos en otra parte. Este es el principal efecto de la oracion; pues los otros dos los tiene cualquiera otra obra buena. A estos tres efectos dichos suelen otros añadir el cuarto, que es el ser *propiciatorio*, esto es, volver á Dios propicio; porque cualquiera buena obra, aunque sea hecha por el pecador, tiene el aplacar á Dios, ó para que dilate el castigo, ó para que comunique sus auxilios al malo y pueda salir de su mal estado. Esto supuesto

R. Las oraciones ó satisfacciones ofrecidas por las almas del purgatorio ó por otros, tienen infaliblemente y de justicia el satisfacer por algo de su pena, ó remitirla en parte, mas no absolverlos de todo, aunque las satisfacciones sean condignas y superabundantes, como se verifica en el sacrosanto sacrificio de la Misa, que aunque sea de un valor infinito, no quita toda la pena á aquel á quien se aplica; porque

el mas ó menos de su fruto depende, asi de la voluntad y aceptacion divina, como de la disposicion de aquel por quien se ofrece.

P. ¿La oracion hecha por muchos les aprovecha tanto como si se hiciese por pocos? *R.* En razon de satisfaccion no aprovecha tanto ofrecida por muchos como por pocos; mas en razon de impetratoria á todos aprovecha igualmente. La razon de la primera parte es, porque siendo finita la satisfaccion, es preciso que repartida entre muchos les toque á menos que si se distribuyese entre pocos. La de la segunda es, porque la impetracion principalmente estriba en la liberalidad y benignidad de Dios, que igualmente se estiende á muchos que á pocos.

P. ¿Qué es lo que lícitamente podemos pedir á Dios en la oracion? *R.* La gracia, gloria, las virtudes, dones sobrenaturales, y cuanto conduzca á nuestra bienaventuranza, lo debemos pedir absolutamente. Lo mismo los bienes naturales que son necesarios para la conservacion de la vida. No asi los bienes temporales, que no son necesarios para ella, como las honras, riquezas, y otros semejantes, que solo los debemos pedir á Dios en cuanto convenga al bien espiritual de nuestras almas.

CAPITULO II.

De la adoracion de Dios y de sus santos.

—

PUNTO I.

De la esencia y division de la adoracion.

P. ¿Qué es adoracion? *R.* Es: *Actus, quo Deo, et Sanctis exhibetur proprius cultus ob eorum excellentiam.* Divídese lo primero en *latría, hiperdulía* y *dulía;* porque la adoracion se divide con respecto á la escelencia del sugeto á quien se adora, la cual es en tres maneras. La primera, es propia de Dios, y á esta corresponde la *latría.* La segunda, es propia de María Santísima por su eminente dignidad, gracia y perfeccion sobre todos los ángeles y santos, y le corresponde la *hiperdulía.* La tercera, es la de los demas santos á quienes toca la *dulía.*

Divídese lo segundo la adoracion en *interna* y *esterna.* La interna consiste en el acto interno con que nos sometemos á Dios como á principio supremo de todas las cosas, y de esta manera le adoran los ángeles y almas bienaventuradas. La esterna es el mismo acto interno manifestado con alguna señal esterior, como inclinacion de cabeza, genuflexion ó postracion.

Lo tercero, se divide la adoracion en *absoluta* y *respectiva.* La absoluta es la que se tributa á las criaturas que por sí son capaces de escelencia, superioridad, gracia, santidad y virtud, y lo son solamente las racionales. La respectiva es la que se da, no por la propia escelencia que se halla en el objeto, sino por el respeto que este dice á otro digno de adoracion. De esta manera adoramos las cruces, las imágenes de los santos, sus reliquias, y otras cosas que les tocan por el respeto que dicen á sus prototipos ó representados.

Lo cuarto, se divide la adoracion en *pública* y *privada.* La pública es la que se da en nombre y con autoridad de la Iglesia. La privada la que se tributa á nombre propio y

por particular devocion, ya se haga en público, ya en secreto. Véase S. Tom. 1. 2. *q.* 103.

P. ¿Se da precepto divino de adorar á Dios? *R.* Se da, como consta del Exodo, *cap.* 20, donde se dice: *Non habebis Deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile.* En este precepto se incluye el afirmativo de adorar á Dios, y el negativo de no adorar los ídolos ó falsos dioses.

P. ¿En qué tiempo obliga este precepto? En cuanto negativo obliga *semper et pro semper*, como todos los demas de su clase. En cuanto afirmativo obliga todos los domingos, pues en ellos se debe dar culto á Dios por un precepto divino en cuanto á su sustancia. Por precepto eclesiástico está todo fiel obligado á lo mismo en todos los dias festivos, por estar instituidos para este fin; bien que á este precepto se satisface con oir Misa en ellos, asistiendo á ella con devocion.

P. ¿Debe Dios ser adorado en algun determinado lugar? *R.* Aunque por derecho divino y natural no haya lugar alguno determinado para adorar á Dios, pudiendo y debiendo adorarlo en todos, la Iglesia, no obstante, inspirada del mismo Dios, ha erigido templos en que con cierta especialidad se le tributen sacrificios y otros cultos. Véase á Santo Tomas, 2. 2. *q.* 84. *art.* 3. *ad* 2, donde propone las razones de congruencia para ello.

PUNTO II.

De la adoracion de latría.

P. ¿Qué es latría? *R.* Es: *Qua tribuitur Deo proprius cultus ipsius.* Esta adoracion se debe á Dios y á cualquiera de las tres divinas Personas, de manera que podemos adorarlas ó juntas ó separadas, bien que en este segundo caso ha de ser sin escluir las demas. El motivo de esta adoracion es la suma é increada escelencia de Dios, la que no puede convenir á criatura alguna. El acto principal de esta adoracion es el sacrificio del Altar. Despues de él es el voto que solamente puede hacerse á Dios. Ultimamente, son actos de latría el *Gloria in Excelsis Deo*, el *Te Deum laudamus*, y otros actos de religion, que solo pueden tributarse á Dios.

Cristo Señor nuestro no solamente en cuanto Dios, sino tambien en cuanto hombre, debe ser adorado con adoracion de latría; porque con la misma adoracion que se adora la persona se adoran todas sus partes. Con esta misma debe tambien ser adorada la sagrada Eucaristía, en la que se contiene el mismo Dios. La cruz en que murió Jesucristo, y las demas formadas á su semejanza, deben asimismo ser adoradas con adoracion de latría; porque la imágen debe ser adorada con la misma adoracion que su prototipo, y siendo la cruz una especial señal y estandarte del Redentor, deberá ser adorada con la misma adoracion de latría que lo es el mismo Jesucristo. No obstante, se debe advertir que la cruz en que murió el Señor merece por dos títulos la adoracion de latría, no las demas cruces, y por lo mismo, si estas pierden su figura, ya no son objeto de nuestro culto. No asi la cruz en que Jesucristo fué ensalzado, que aunque se divida en muchas partes, como está dividida, cada una de ellas pide esta adoracion.

Los demas instrumentos inanimados de la pasion del Salvador, como los cordeles, azotes, corona, clavos, lanza, y otros que tocaron su santísimo cuerpo, por razon de este contacto han de ser adorados igualmente con adoracion de latría. No asi los instrumentos animados, como los labios de Judas que le dieron el falso ósculo, las manos de los que le atormentaron y crucificaron, porque su enorme delito los hace indignos de veneracion.

Ni de aqui se sigue que se hayan de adorar con adoracion de latría las manos de la Santísima Vírgen, ni las de S. José, como ni las de los discípulos que tocaron las santísimas carnes ó persona de Jesucristo; porque siendo capaces de adoracion por su propia escelencia, no se les debe tributar la que es propia de otra distinta, lo que no sucede en los instrumentos inanimados, incapaces de propia escelencia que merezcan adoracion. Y asi es mas honor el culto de *hiperdulía*, que se tributa á la madre de Dios, y el de *dulía*, que se da á los santos, que el de *latría* que se tributa á los instrumentos inanimados; porque aquellos cultos son debidos por la propia escelencia, y este por la agena, y con ello se evita dar ocasion á la idolatría.

Dirás: Si todas las cruces han de ser veneradas por la semejanza que tienen con aquella en que Cristo murió, deberán serlo tambien con la misma adoracion de *latría* todos los clavos, coronas, etc. por esta misma semejanza. *R.* Todas las cruces formadas á imágen de la primera, lo son de Cristo crucificado, lo que no sucede en los clavos, coronas y demas instrumentos inanimados de la pasion del Señor. Santo Tomas, 3. *p. q.* 25. *art.* 4. *ad* 3. No obstante esto, cuando los clavos y corona se hallan en algun crucifijo, ó se usa de estos instrumentos para representar la pasion del Redentor, deben ser venerados con adoracion de *latría* por su actual representacion. Y debe notarse, que si las cruces se forman *per accidens* ó por casualidad, no merecen adoracion alguna, y asi es lícito pisar en ellas cuando de este modo se forman en la tierra por concurrencia casual de varios palos ó pajas.

Los nombres de Dios y de Jesus han de ser adorados con adoracion de *latría*, por serlo de personas divinas, á quienes se tributa la misma adoracion. Lo mismo decimos de los nombres de María, de los ángeles y santos respecto de la adoracion de *hiperdulía* ó *dulía*, por la misma razon de representacion ó imágen de sus ejemplares.

PUNTO III.

De la hiperdulía y dulía.

P. ¿Qué es hiperdulía? *R.* Es: *Virtus, qua damus B. Virgini Mariæ proprium cultum ipsius.* El motivo de ella es aquella plenitud de gracia y virtud en que la Madre de Dios se aventaja á todos los ángeles y santos. Sus principales actos son: el *Ave Maria*, la *Salve Regina* y la *Letanía Lauretana.* Otras señales comunes de adoracion pueden por la intencion del que las practica ordenarse á este mismo culto, tan debido á la gran Reina, no solo por su altísima dignidad de Madre de Dios, sino por su plenitud de gracia y de toda santidad. Por esto

con justísima causa condenó el Papa Alejandro VIII la siguiente proposicion, que es la 26. *Laus quæ defertur Mariæ, ut Mariæ, vana est.*

P. ¿Qué es dulía? *R.* Es: *Virtus, qua angelis et sanctis tribuimus proprium cultum ipsorum.* Su motivo es la escelencia de gracia y gloria que gozan los ángeles y santos, en que nos son superiores. Sus actos principales son sus peculiares oraciones ó colectas, las letanías de los santos, en las cuales los adoramos, algunos en particular, y todos en comun. Que sea lícito adorar á los ángeles y santos, es dogma de fe. S. Tom. 2. 2. *q.* 103. *art.* 5. Dejamos de satisfacer á los argumentos fútiles de los hereges por no ser propio de nuestro asunto.

P. ¿La dulía con que adoramos á los santos, es virtud distinta de la religion? *R.* Sí; porque la razon formal de una y otra es distinta, pues á Dios adoramos por su escelencia increada, y á los santos por la suya creada y participada.

Arg. contra esto. La caridad con que amamos á Dios y al prógimo es la misma; luego tambien lo será la virtud con que veneramos á Dios y á sus santos. *R.* Negando la consecuencia; porque el motivo de amar al prógimo, ó la razon formal intrínseca es la bondad divina increada, y asi con una misma caridad amamos á Dios y al prógimo; mas la razon formal intrínseca de reverenciar á los santos, es su propia escelencia creada que se halla en ellos, y asi es distinta *formalitèr* de la increada, por razon de la cual veneramos á Dios, y por consiguiente habrá diversas virtudes para venerar á Dios y á sus santos.

PUNTO IV.

Del culto que se ha de dar á los santos canonizados y beatificados, y otras personas que murieron con opinion de santidad.

P. ¿Qué es canonizacion? *R.* Es: *Publicum Ecclesiæ testimonium, et ultimum judicium de vera sanctitate, et gloria alicujus hominis jam defuncti.* Aunque antiguamente era suficiente la canonizacion hecha por los Obispos, mas despues de Alejandro III solo el romano Pontífice goza autoridad para canonizar á los bienaventurados, y ponerlos en el catálogo de los santos.

P. ¿Qué culto y veneracion se debe y puede tributar á los santos canonizados? *R.* Se les debe dar culto de dulía, como ya queda dicho; y asi, luego que el sumo Pontífice los canoniza, pueden ser llamados *santos*, ser invocados públicamente en las Iglesias, erigirse en su culto altares y templos, celebrar Misas en su honor, rezar de ellos en el oficio divino, instituir dias de fiesta, y guardarlos en su honor, pintar sus imágenes con rayos y resplandores, esponerse públicamente sus reliquias y ser elegidos en patronos de algun reino, provincia ó ciudad.

P. ¿Qué es beatificacion? *R.* Es: *Permissio, seu indultum Pontificis alicui provinciæ, vel religioni concessum, ut possit aliquem nominare beatum, et de eo officium et Missam celebrare.* Solo se distingue *accidentalitèr, et tanquam magis, et minus perfectum,* de la canonizacion.

P. ¿Qué culto público puede tributarse al beatificado? *R.* Solo el que conceda el sumo Pontífice en

la Bula de su beatificacion. Por esta causa solo se podrá venerar en el pueblo ó pueblos que Su Santidad conceda, y con la Misa señalada; y lo mismo decimos en cuanto al dia asignado para su culto; bien que este podrá trasladarse á otro, si el propio estuviese ocupado con otra mayor festividad, observándose las rúbricas del breviario ó misal. Se le puede erigir altar ó capilla, mas no templo, y alli esponer á la pública veneracion su cuerpo é imágen ó estátua, la que podrá pintarse ó esculpirse con rayos y resplandores, porque en la concesion de su culto está todo esto implícitamente incluido. No pueden los solamente beatificados ser invocados en las letanías, ni sus reliquias conducidas en las procesiones, como ni tampoco ser elegidos en patronos, segun consta de varias declaraciones de la sagrada Congregacion que refiere Merati, *tom.* 1. *en el índice de los decretos, desde el n.* 361.

P. ¿Qué culto puede darse á las personas que murieron con opinion de santidad, y aun no estan beatificadas? *R.* No se les puede dar culto alguno público, ni hacer accion alguna en su veneracion que lo indique; pueden, sí, los fieles darles culto privado, como consta de la práctica universal de la Iglesia, y vemos hacerse cada dia, venerando sus reliquias, recurriendo á sus sepulcros, é invocándolos en las necesidades los fieles.

PUNTO V.

Del culto de las sagradas imágenes y reliquias.

P. ¿El uso de las sagradas imágenes es pio y lícito? *R.* Sí, como consta del santo Concilio de Trento, *sess.* 25. La razon tambien lo persuade; porque aquello es pio y lícito que escita á la virtud y devocion, y uno y otro se logra con el uso de las sagradas imágenes, á cuya vista los fieles se mueven á imitar los ejemplos santos de sus prototipos, y á venerarlos por su heróica santidad. Tambien es lícito pintar y venerar la imágen de Dios Padre y de cualquiera de las Personas de la Santísima Trinidad, como consta de la siguiente proposicion condenada por Alejandro VIII: *Dei Patris sedentis simulacrum nefas est christiano in templo collocare.* Es la 25 entre las proscriptas.

P. ¿Deben ser adoradas las sagradas imágenes? *R.* Deben serlo con la misma adoracion que sus prototipos. Asi S. Tom. 3. *p. q.* 25. *art.* 3. Lo mismo debe decirse de las imágenes que aparecen en alguna vision, supuesta la buena intencion del que las adora, porque Cristo Señor nuestro, v. gr., en cualquiera imágen que aparezca es absolutamente digno de nuestra veneracion. Y lo mismo debe decirse de cualquiera otra imágen. Esta doctrina es de mi iluminada madre Santa Teresa en varios lugares de sus obras, especialmente en las Moradas, *cap.* 9. *n.* 7. *de la Morada* 6.

P. ¿Se da precepto de usar de las sagradas imágenes? *R.* No se da precepto natural ó divino, pero se da precepto eclesiástico que obliga en general, fundado en la comun costumbre y uso de los fieles. De este uso nacen dos preceptos, uno negativo, que obliga *semper et pro semper* á no despreciarlas ni ultrajarlas; y otro afirmativo de adorarlas, que obliga en tiempos determi-

nados, á saber: cuando su veneracion es necesaria para confesar la fe ó para evitar el escándalo.

P. ¿Deben ser adoradas las reliquias de los santos? *R.* Sí. Consta del Concilio segundo de Nicea, y del Tridentino, *sess.* 25. *cap.* 2, como tambien de la práctica comun de los fieles que las veneran con singular consuelo, confesando con su culto, contra los alucinados hereges, ser este un dogma de fe. Deben ser veneradas con la misma especie de veneracion que los santos de quien son, como lo advierte Santo Tomas, 3. *p. q.* 25. *art.* 4 y 6.

P. ¿Qué certidumbre se requiere para que las reliquias se veneren como verdaderas? *R.* Para la veneracion privada será suficiente la certeza moral por el dicho de algun varon grave y prudente. Para la pública se requiere el reconocimiento y aprobacion del Obispo.

P. ¿Es lícito esponer al público las sagradas reliquias para sacar con este motivo mas largas limosnas? *R.* No precediendo pacto alguno, y dejando en total libertad á los fieles para que las hagan ó no, no es ilícito. Pero si la intencion principal se ordena á la limosna, no dejará de haber culpa venial. Vender las sagradas reliquias, sea en el precio que fuere, es simonía, y lo mismo el comprarlas, á no ser se haga uno y otro por razon de su materia, que como precio estimable puede venderse y comprarse. Lo mismo decimos de los *Agnos Dei;* mas nunca podrán venderse estos ni aquellas en mayor precio que el que tenga su materia, y las espensas de su formacion. El pintar, dorar ó colorear los dichos *Agnos Dei*, está prohibido con escomunion *lata.*

PUNTO VI.

Del culto que se ha de dar á las vestiduras y vasos sagrados, y demas cosas destinadas al culto divino.

P. ¿Qué culto se debe á los templos, vasos sagrados y cosas semejantes? *R.* Los templos, vasos sagrados, vestiduras sacerdotales y demas cosas que se ordenan determinadamente al culto divino, deben adorarse con la *latría;* porque ordenándose al culto de Dios, son como unas imágenes simbólicas suyas. Asi S. Tom. 3. *p. q.* 25. *art.* 6.

P. ¿Pueden los legos tocar lícitamente los vasos sagrados, corporales y vestiduras benditas? *R.* Aunque por derecho antiguo estuviese prohibido á los legos tocar las vestiduras sagradas benditas por el Obispo, al presente pueden, segun el uso comun, tocarlas las personas legas de ambos sexos, especialmente para lavarlas, remendarlas ó componerlas. Los vasos consagrados, como el cáliz, la patena, aunque estén vacíos, no pueden tocarlos inmediatamente los legos, y pecarán venialmente si los tocaren. Lo mismo decimos de las aras y corporales. Los religiosos legos que sirven á la sacristía, pueden tocar estas cosas inmediatamente, por privilegio concedido á los legos de los Menores, que otros participan. En la prohibicion dicha no estan incluidos los iniciados de prima tonsura.

P. ¿Puéden las cosas sagradas convertirse en usos profanos? *R.* Si retienen su propia forma, es pecado grave de sacrilegio convertirlas en usos profanos, y por eso castigó

Dios con tanta severidad al rey Baltasar, que profanó los sagrados vasos del templo de Jerusalen, como se refiere en el cap. 5. de Daniel. Y aunque las vestiduras sagradas y vasos consagrados pierden su bendicion ó consagracion por rotos ó quebrados, todavía no pueden convertirse en usos profanos. Por eso las imágenes de los santos ya envejecidas ó afeadas no se deben quemar, sino enterrarse. La madera y piedra que sirvió al edificio de alguna Iglesia ya derruida, ó se han de quemar, ó aplicarse á la construccion de algun otro edificio religioso, como lo prueba S. Tomas con el derecho canónico, 3. *p. q.* 83. *art.* 3. *ad* 3. Si el cáliz ó patena se hubieren de vender ó convertir en usos profanos, primero deberá totalmente quitárseles la primera forma, ó en el fuego, ó con el martillo.

P. ¿Las cosas que sirvieron á usos profanos podrán despues aplicarse á los sagrados? *R.* Pueden ser aplicadas á estos usos, perdiendo primero su antigua forma ó figura. Consta de la comun práctica de muchas matronas, que aplican no pocas veces sus vestidos para hacer ornamentos que sirvan á las Iglesias. Del mismo modo las casas profanas fueron dedicas mediante la bendicion en templos é Iglesias, como las de Santa Lucina y santa Cecilia, y el panteon ó templo de todos los dioses de la gentilidad fue tambien dedicado al culto del verdadero Dios y de sus santos. La razon es, porque aunque por el primer uso hayan contraido alguna impuridad é indecencia, se purgan totalmente por la bendicion de la Iglesia.

CAPITULO III.

De los vicios opuestos á la religion.

PUNTO I.

De la supersticion.

P. ¿Qué vicios se oponen á la religion? *R.* Unos se le oponen *por esceso*, y otros *por defecto.* Por esceso se le opone la *supersticion*, que contiene cuatro especies, á saber: *idolatría, vana observancia, divinacion* y *magia.* Por defecto se le opone la *irreligiosidad*, que tambien tiene otras cuatro especies, que son: *la tentacion de Dios*, *sacrilegio*, *blasfemia* y *simonía.* S. Tom. 2. 2. desde la *q.* 92.

P. ¿Qué es supersticion? *R.* Es: *Cultus vitiosus veri vel falsi numinis.* Dícese *veri vel falsi numinis*, porque el culto puede ser vicioso, aunque se dé á quien se debe, si se da de un modo indebido, y en este caso se llama culto *incóngruo;* ó puede darse á quien no se debe, como dar á la criatura el culto debido á Dios, y este se llama culto *indebido.* El culto falso puede ser en dos maneras, ó por parte del que lo da, ó por parte de la cosa á quien se da. Por parte del que lo da, como si uno se fingiese sacerdote, y como tal celebrase Misa ó hiciese cosa semejante. Por parte de la cosa venerada será falso el culto, como si se venera con ceremonias judáicas, ó si se esponen milagros falsos, ó falsas reliquias á la veneracion, ó se mezclan en el oficio divino cosas indecentes, etc. Todo lo cual es gravísimo pecado mortal.

Culto supérfluo es, como si uno quisiese oir Misa con tantas luces, y no de otra manera, ó de un sacerdote de tal nombre, ó con ornamentos determinadamente blancos ó negros.

P. ¿Es siempre pecado grave el culto supérfluo? *R.* No siempre lo es, porque no siempre se hace en él grave irreverencia al culto divino, como si uno añadiese una ú otra ceremonia no muy grave, como decir *Alleluia* cuando no debe decirse, ó cosa semejante.

P. ¿Pecaria gravemente el que ayunase en domingo? *R.* El ayunar en domingo por devocion y mortificacion de la carne es obra buena, aunque lo mejor será omitir el ayuno en dicho dia para conformarse á la comun costumbre de la Iglesia. Mas si uno ayunase en domingo por conformarse con los maniqueos, que ayunan este dia en desprecio de la resurreccion del Salvador, pecaria gravemente. De todo lo dicho se sigue que el culto supérfluo puede ser *grave* ó *leve* segun fuere la materia y la intencion del sugeto. Y esto mismo puede alguna vez suceder en el culto que llamamos *falso*, como si en el oficio divino se mezclase alguna cosa leve, vana, sin escándalo; porque siendo leve la materia, no se reputaria gravemente injuriosa al culto divino, con tal que solo se hiciese alguna rara vez y sin escándalo.

PUNTO II.

De la idolatría y adivinacion.

P. ¿Qué es idolatría? *R.* Es: *Cultus divinus exhibitus creaturæ:* ó *cultum proprium Dei tribuere creaturæ.* Dar, pues, á la criatura el culto interno ó esterno debido á solo Dios, es pecado de idolatría. Es *ex genere suo* pecado mortal, y el máximo entre todos los que se oponen á la religion, por proceder contra el supremo dominio de Dios, su escelencia y honor, y asi es crímen de lesa Magestad divina.

Puede la idolatría ser de tres maneras; ó con error de entendimiento, creyendo que hay otro Dios, ó muchos dioses; ó sin error libre y espontánea, ó solamente por miedo grave. Del primer modo incluye heregía, y está sujeta á la escomunion *lata* contra los hereges. Del segundo modo solo se opone á la confesion de la fe, y por ella se incurre en escomunion no reservada, impuesta por Juan XXII. Del tercer modo es menor pecado. Dase, pues, idolatría *perfecta*, *imperfecta* y *fingida*, segun las tres clases ya espuestas.

P. ¿Qué es divinacion? *R.* Es *prænuntiatio futurorum.* Puede hacerse en tres maneras, á saber: por concurso de Dios, ó por las causas naturales, ó por arte del demonio. La primera se hace por divina revelacion, y se llama *profecía.* La segunda por el conocimiento de las causas naturales. La tercera de que aqui hablamos, se define diciendo que es: *Prænuntiatio futurorum ope dæmonis facta.* Es la segunda especie de supersticion de que iremos tratando. Puede ser con pacto *espreso*, ó con pacto *implícito.* La primera tiene varias especies que numera S. Tom. 2. 2. *q.* 95. *art.* 3, mas no se distinguen en el ser moral, sino solo materialmente, y á la manera que se distinguen los hurtos de oro, plata, ó de hacienda, y asi

no hay obligacion á espresar en la confesion su diferencia, como si fue por los astros, por el fuego, por el agua, ó de otras maneras, pues esta diferencia es solo material. Lo mismo se ha de decir de la adivinacion hecha con pacto implícito, que tambien tiene varias especies materiales. Por este motivo nos abstenemos de referir cada una de ellas en particular.

P. ¿La adivinacion que se hace por pacto *esplícito* con el demonio se distingue en especie de la que se hace por pacto *implícito? R.* No; porque *taciti, et expressi eadem est ratio;* y porque solo se diferencian, *sicut perfectum, et imperfectum.* No obstante lo dicho, convienen todos que la adivinacion hecha mediante pacto espreso con el demonio debe declararse en la confesion, pues regularmente se contienen en ella otros muchos pecados, ademas que el pacto espreso dicho nunca se puede verificar sin culpa grave, y el implícito puede ser solo venial ó por ignorancia ó por parvidad de materia.

PUNTO III.

De varios modos de adivinacion.

P. ¿Es alguna vez lícita la adivinacion por los astros? *R.* Notando que la astrología puede ser de dos maneras, á saber: *natural* y *judiciaria.* La natural es, cuando por la diversa disposicion de los astros, por su situacion, movimiento, resplandor, nacimiento y ocaso, se anuncia agua, frio, calor ó eclipse, ú otros efectos naturales; y esta es lícita, segun opinion comun, porque los dichos efectos pueden naturalmente conocerse por sus causas.

La astrología judiciaria es, cuando del curso de los astros, de su conjuncion y aspecto se anuncian los efectos futuros fortuitos, ó los presentes y pasados del todo ocultos, y las acciones libres de los hombres. Esta astrología contiene cuatro partes. La primera se verifica cuando por la disposicion de los astros se anuncia la vicisitud de los años, la esterilidad ó abundancia, si habrá salud ó enfermedades. Es lícita, y se diferencia poco ó nada de la natural, mas no se deben anunciar dichos eventos, ni creerse con certeza, sino solo conjeturalmente. La segunda consiste en anunciar al hombre todo lo que le ha de suceder en todo el discurso de su vida, como que será pobre ó rico, si logrará muger hermosa ó fea. La tercera versa sobre lo que en cada negocio debe hacerse ú omitirse, sobre cuándo se ha de permanecer en casa, ó salir de ella, caminar á caballo ó á pie, ó cosas de esta clase. La cuarta consiste en la formacion de ciertas figuras, que por cierta simpatía que se finge, con otras fabulosas supuestas en los cielos, se creen tener virtud para ciertos efectos. Esto supuesto

Decimos que estas tres últimas partes de la astrología judiciaria son ilícitas y supersticiosas, porque ni las señales dichas, ni las mencionadas constelaciones tienen alguna virtud ni influjo en la produccion de los efectos libres. Solamente se podrán anunciar en comun conjeturalmente algunos casos fortuitos, como guerras, disensiones; mas en particular, ni aun conjeturalmente es lícito anunciar dichos eventos; y asi en este sentido está condenada la astrología judiciaria por Sixto V

en su constitucion, *Moderator cœli et terræ...* dada año 1586.

P. ¿Es lícita la adivinacion por sueños? *R.* Lo será siendo los sueños enviados de Dios, como se ve en los que tuvieron los dos patriárcas José y los tres Magos. Tambien lo es cuando se hace por sueños naturales, porque estos nacen de causas naturales, á saber: de la abundancia de humores y calidad de la complexion, y asi los médicos observan con prudencia los sueños de los dolientes para conocer las causas de sus enfermedades. Pero es ilícito y grave pecado adivinar por medio de los sueños los eventos libres ó fortuitos, pues no tienen conexion alguna con ellos. Ni aun en el caso de verse comprobados despues, se les puede dar crédito, porque pudieron ser enviados por arte del demonio para engañarnos, como lo advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 96. *art.* 3. *ad* 2.

P. ¿Es lícito adivinar por las voces humanas ó por eventos casuales? *R.* No; porque ni aquellas ni estos tienen conexion alguna, ni influjo alguno natural con los futuros contingentes. Por esta causa se ha de tener por supersticion presagiar que le sucederá esto ó aquello, porque al salir de casa por la mañana se encontró con un perro, ó le salió al paso algun tuerto ó cojo, ó cosas semejantes.

P. ¿Es lícito adivinar por las facciones ó fisonomía del cuerpo humano? *R.* Se pueden adivinar lícitamente las cualidades ó efectos naturales, como consta del cap. 19 del Eclesiástico, donde se dice: *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus.* Esta se llama adivinacion natural. Mas no es lícito adivinar del modo dicho los futuros contingentes ni libres; y asi es supersticioso consultar á las que vulgarmente se llaman gitanas para que por las rayas de las manos anuncien la buena ó mala ventura.

P. ¿Es lícito adivinar por suertes? Antes de responder á esta pregunta es preciso advertir que la adivinacion por suertes puede ser en tres maneras, que son: *divisoria*, *consultatoria* y *divinatoria*. La divisoria es aquella, por medio de la cual se conoce lo que toca á cada uno. Consultatoria es aquella, por medio de la cual se pregunta á Dios qué es lo que se debe hacer ú omitir. Divinatoria es aquella, por medio de la cual se inquiere espresa ó tácitamente del demonio la revelacion de las cosas ocultas, ó los sucesos ocultos. Esto supuesto

R. 1. La primera adivinacion es lícita, porque no es otra cosa que un pacto mútuo, mediante el cual se convienen las partes en decidir por las suertes lo que á cada una corresponde en el honor, dignidad ú oficio. En cuanto á los beneficios eclesiásticos está prohibido en el derecho la eleccion por suertes. *R.* 2. La divinacion consultoria es lícita si se hace con las debidas circunstancias, como consta de muchos lugares de la sagrada Escritura; y los Apóstoles eligieron por suertes á S. Matías Apóstol en lugar de Judas. Para que esto sea lícito se requieren las cuatro condiciones siguientes: 1.ª Una gran reverencia y obsequio para con Dios, como la tuvieron los Apóstoles en la eleccion dicha. 2.ª Que intervenga necesidad espiritual ó temporal, y lo contrario será tentar á Dios. 3.ª Que no se abuse de los divinos oráculos para

las cosas terrenas. 4.ª Que este sorteo no se haga en beneficios eclesiásticos; y como estas condiciones rara vez se verifiquen ya, por eso será tambien rara vez lícita esta adivinacion. *R.* 3. La adivinacion adivinatoria por arte del demonio siempre es ilícita, sea con pacto esplícito ó implícito. Véase á S. Tom. *q.* 95. *art.* 8.

PUNTO IV.

De la vana observancia.

P. ¿Qué es vana observancia? *R.* Es: *Superstitio, qua mediis inutilibus, nec à Deo, nec à natura institutis aliquis effectus exterior intenditur.* Tiene tres especies, que son: *Ars notoria, observantia sanitatum,* y *observantia futurorum eventuum.* La *ars notoria* es cuando alguno espera conseguir la ciencia sin trabajo ni estudio, sino por medio de ciertas figuras inspeccionadas, ó con ayunos ú otros medios vanos é inútiles. Es pecado grave *ex genere.*

Observantia sanitatum es cuando alguno se vale de ceremonias, oraciones astronómicas, y de otros medios ineficaces para conservar la vida ó curar las enfermedades. Es supersticiosa esta observancia; porque tales medios ni por su naturaleza, ni por divina institucion tienen el producir los dichos efectos. Por esta causa se debe tener por supersticion llevar consigo ciertas cosas materiales, como envoltorios, cédulas, y aun reliquias, con la esperanza cierta de que llevándolas no pueden morir sin confesion, ni ser ofendidos por tales ó tales armas. Lo mismo debe decirse de otras muchas vanas observancias de que usan los ignorantes y vulgo, que omitimos por la brevedad.

La observancia *futurorum eventuum,* ó acerca de los casos fortuitos es: *Præcognitio rei prosperæ, seu adversæ ex observatione quorumdam impertinentium;* como lo es el observar los dias, tiempos, el concurso ó concurrencia de hombres ó animales para obrar ó dejar de obrar, y otras cosas semejantes. Todas estas supersticiones han de ser despreciadas como reliquias de la gentilidad, segun advierte Santo Tomas, 2. 2. *q.* 96 *art.* 3.

PUNTO V.

De la magia.

P. ¿Qué es magia? *R.* Es: *Ars per quam mira, et insolita ab hominibus operantur.* Se divide en *natural* y *supersticiosa.* La primera es aquella que obra cosas maravillosas mediante la aplicacion de causas naturales comunmente desconocidas. Esta no solo es lícita sino laudable, y de ella usó Jacob para que las ovejas de su suegro Laban diesen á luz sus partos de varios colores, conforme le convenia.

La supersticiosa es aquella con que obran los hombres por arte del demonio, y entonces lo será si la causa no puede producir naturalmente por su virtud aquel efecto que se le atribuye. En caso de duda se debe atribuir á influjo de esta causa, con tal que en ella nada aparezca de supersticion; porque la virtud de muchas causas natrales está muchas veces oculta á nuestro conocimiento, y á veces produce efectos tan prodigiosos que nos parecen milagros.

P. ¿Se da en algunas personas

virtud para curar la rabia y otras enfermedades? *R.* En algunas se da virtud, no natural, sino sobrenatural, que llamamos *gratia gratis data*, para curar ciertas enfermedades, como se dice la tenian los reyes de Francia para curar los lamparones. Esta misma gracia de sanidad puede darse en algunos para curar la rabia, aunque no todos los que fingen tenerla, y se llaman vulgarmente *Saludadores*, la gozan, y menos se debe creer la tengan para otros efectos maravillosos que se afirman de ellos; como para conocer las cosas futuras, para pisar sin quemarse en un hierro ardiendo, para tener en las manos las brasas sin lesion, y otras cosas de esta clase con que seducen las gentes rústicas y sencillas. Los Obispos deben examinar con cuidado á semejantes sugetos para evitar la seduccion del pueblo, y remover de él las supersticiones.

P. ¿Es lícito usar de ensalmos para la cura de los enfermos? Suponemos que ensalmos se llaman ciertas oraciones compuestas de algunas palabras sagradas, y por tomarse regularmente de los Salmos, se llaman ensalmos. *R.* Si de ellas se usa para suplicar á Dios por la salud corporal del enfermo, ó para apartar de nosotros ó del prógimo algun mal esperando esta grancia, no infaliblemente, sino segun el divino beneplácito de su misericordia y bondad, es lícito y laudable, y aprobado por la Iglesia su uso. Mas esperar de tales oraciones la salud infaliblemente, y como un efecto que les sea inseparable, es supersticioso, porque ni las tales tienen por su naturaleza esta virtud, ni Dios se la ha comunicado; y asi solo puede asegurarse con tanta infalibilidad supersticiosamente, y por arte del demonio.

P. ¿Se da virtud natural para fascinar? *R.* La fascinacion, que vulgarmente se cree consiste en que alguno con sola la vista ofenda al que mira, es imposible, á no ser que intervenga pacto con el demonio, pues la vision es una accion inmanente que no difunde cualidad alguna en el sugeto mirado. Pueden, sí, salir ciertos efluvios venenosos por los ojos, ó de otras partes del cuerpo humano, que inficionen á los objetos ó sugetos que se acercan al que los difunde, y que corrompiendo el aire próximo, causen malignas impresiones en ellos. Si alguno tuviere esta tan maligna complexion, estará gravemente obligado á sustraerse del comercio humano en cuanto sea posible, y á guardarse de mirar á otros; porque todos estamos en obligacion de caridad y justicia á procurar no damnificar á los demas.

PUNTO VI.

Del maleficio.

P. ¿Qué es maleficio? *R.* Es: *Ars seu magia, qua quis ope dæmonis alteri nocet.* Es de dos maneras, á saber: *venéfico* y *amatorio.* El primero es aquel con que se intenta dañar á los hombres, animales ó plantas. El segundo es el que sirve á escitar el amor carnal, ó el odio en aquellos á quienes debemos amar. Uno y otro puede practicarse de varios modos. Es siempre pecado de su naturaleza grave, como se conoce por su fin y efectos.

P. ¿De qué remedios debe usarse contra los maleficios? *R.* Solo de los

que tiene prescritos la Iglesia, esto es, de los exorcismos, de la meditacion continua de los novísimos, de la frecuencia de los sacramentos, de la señal de la cruz, de las súplicas humildes á Dios, á María Santísima, á los ángeles y santos, de la mortificacion continua del cuerpo y otros semejantes. No obstante, será lícito usar contra ellos de remedios naturales que sirvan indirectamente para espeler los demonios, y directamente para refrenar los humores nocivos en que ellos residen, como lo hizo Tobías contra el demonio Asmodeo, con el humo de las entrañas del pez, quemadas por amonestacion del ángel su conductor. Y David usó de la cítara para reprimir el espíritu maligno que irritaba á Saul, con cuya armonía se apartaba de él. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 96. *art.* 2.

P. ¿Es lícito quitar un maleficio con otro? *R.* No; porque esto seria espeler un pecado con otro. Por este motivo se reputa por perpétuo el maleficio que no puede quitarse sino por arte del demonio.

P. ¿Es lícito pedir al maleficiador quite el maleficio constando puede hacerlo por medios lícitos? *R.* Sí; porque si se puede, instando la necesidad, pedir prestado al usurero, y los sacramentos al indigno, por cuanto uno y otro pueden hacerlo sin pecar, y si pecan nace de su malicia, la misma razon milita para pedir al que malefició quite el maleficio, si puede ejecutarlo por medios lícitos; pues si usa de ilícitos será únicamente por su malicia. Por esta causa es lícito á cualquiera destruir las prendas del maleficio ó señales de él, porque esta es una accion natural debida de caridad y justicia. Ni aun es necesario que aquel que dió al demonio alguna cédula firmada con su sangre en prenda de su perpétua esclavitud al comun enemigo, la recupere para poder de veras arrepentirse; porque mediante una penitencia verdadera, todo pecado y toda escritura quedará borrada.

P. ¿Cómo se ha de portar el confesor con los maleficiantes? *R.* Ademas de lo que se necesita para que hagan una confesion entera y verdadera, debe hacerles las siguientes preguntas: ¿Si hubo pacto con el demonio? ¿Si renegaron de Dios ó de sus sacramentos? Y si halla que sí, les deberá avisar, que aquel pacto ó convenio se anula del todo, mediante una confesion dolorosa de sus pecados, por la cual se renuncia del demonio y de sus artes. Les preguntará tambien: ¿si creyeron que el demonio fuese Dios, y lo adoraron como á Dios? Y siendo asi, habrá pecado de heregía y de idolatría. Deberá tambien inquirir de ellos: ¿si se valieron de cosas sagradas para formar el maleficio creyendo que tenian alguna virtud para producir aquellos malos efectos? ¿Si han tenido congreso carnal con el demonio? En este caso cometen en cada uno tres pecados gravísimos, contra castidad, contra *naturam* y contra la religion. ¿Si con sus maleficios han causado daño? porque habiéndolo causado, se da pecado contra justicia, y estan obligados á la restitucion. ¿Si tienen libros ú otros instrumentos para damnificar? Si los tuvieren no podrán ser absueltos antes de entregarlo todo al confesor, ó si no los destruyen ó queman. Todo lo dicho debe tambien entenderse de las brujas.

P. ¿En qué penas incurren los

mágicos y maleficiadores? *R.* Si en el egercicio de sus artes cometen heregía esterna, incurren en la escomunion *lata* contra los hereges. Item, los que por la astrología judiciaria adivinen sobre el estado de la república cristiana, ó de la vida ó muerte del sumo Pontífice reinante, incurren *ipso facto* en escomunion impuesta por Urbano VIII, y reservada á Su Santidad por Benedicto XIV en su constitucion: *Pastor bonus*... Finalmente, los sacerdotes de cualquiera condicion que sean, que abusan del sacrificio de la Misa para sus sortilegios, ademas de las otras penas impuestas por derecho, incurren en la de inhabilidad para celebrar, por decreto del mismo Pontífice en la congregacion de la general inquisicion en 5 de agosto de 1745.

P. ¿Quién es el juez en la magia supersticiosa? *R.* El conocimiento de este delito pertenece á la inquisicion, siempre que en su uso hubiere heregía, vehemente sospecha, ó egercicio de la astrología judiciaria acerca de contingentes particulares. Si el delito quedare en la clase de mera supersticion, no pertenece á la inquisicion su conocimiento, sino á los jueces eclesiásticos ó legos, por ser *mixti fori*, y darse lugar á la prevencion, como se advierte en el cap. *Accusatio*... §. *Sane*... *de hæreticis in* 6.

CAPITULO IV.

De la tentacion de Dios, sacrilegio y blasfemia.

PUNTO I.

De la tentacion de Dios.

P. ¿Qué es tentar á Dios? *R.* Es: *Inordinatum experimentum alicujus divinæ perfectionis verbis, aut factis.* La malicia de este pecado consiste en la irreverencia que se hace á Dios, cuando sin causa justa, y por alguna ignorancia ó duda se quiere hacer esperiencia de alguna divina perfeccion con las palabras ú obras, como enseña S. Tom. 2. 2. *q.* 97. *art.* 2.

Divídese la tentacion de Dios en *espresa é interpretativa.* La espresa se da, cuando alguno intenta esperimentar alguna divina perfeccion con sus hechos ó dichos; como si uno orase para esperimentar el poder de Dios ú otro divino atributo. La tácita ó interpretativa se da, cuando aunque uno no pretenda espresamente lo dicho por no dudar de alguna de las divinas perfecciones, no obstante obra ó habla de tal manera que parece no poder ordenar sus hechos ó dichos á otra cosa, que á hacer esta esperiencia, como sucederia, si alguno quisiese pasarse sin comer nada en toda la cuaresma á imitacion de Cristo, esperando de Dios lo habia de conservar milagrosamente. Si alguno se espusiese temerariamente á algun grave peligro, pero sin esperar que Dios lo sacaria de él, aunque pecase contra la caridad propia, no se diria tentaba á Dios, ni pecaria contra religion.

P. ¿Es siempre pecado mortal tentar á Dios? *R.* Sí, á no escusarse el que lo tienta por falta de perfecta deliberacion. Y en primer lugar, si el tentar á Dios nace de dudar de alguna de sus divinas perfecciones, habrá pecado de heregía, y siempre es hacer grave irreverencia á Dios, aun cuando se crean todas sus divinas perfecciones; porque el que asi lo tienta, quisiera que Dios coope-

rase á su vana curiosidad. La tentacion espresa é interpretativa no se distinguen en especie, á no ser que aquella incluya heregía, asi como ya digimos del pacto espreso y tácito con el demonio. La razon es la misma.

PUNTO II.

Del sacrilegio.

P. ¿Qué es sacrilegio? *R.* Es: *Violatio rei sacræ.* Es en tres maneras: *contra personam sacram; contra locum sacrum*, y *contra res sacras. Contra personam sacram;* como la percusion del clérigo ó religioso, ó el pecado contra castidad en el que tiene voto de guardarla. *Contra locum sacrum;* como el hurtar, matar ó fornicar en la Iglesia. *Contra res sacras;* como el tratar irreverentemente las sagradas reliquias, imágenes, vasos sagrados, los sacramentos, con especialidad la sagrada Eucaristía. Todas las especies de sacrilegios se reducen á las tres dichas.

P. ¿Qué acciones son sacrilegio *contra personam sacram*? *R.* Lo son las siguientes: La percusion violenta de cualquier persona sagrada. El llevar á esta á tribunal secular, ó imponerle gavelas. La impureza en el que tiene voto de castidad ó con persona que lo tenga. La mezcla carnal del confesor con la hija espiritual, aun siendo fuera de la confesion, ó sin respeto á ella. La misma conjuncion carnal con la que tenga parentesco espiritual por el bautismo ó confirmacion. La violacion de cualquiera voto ó juramento.

P. ¿Qué sacrilegios pueden cometerse *contra locum sacrum*? *R.* Los que se siguen: Encender, demoler, destruir ó desbaratar los lugares sagrados ó altares: estraer violentamente alguno de la Iglesia, oratorio público, ó de otro lugar que goce el privilegio de inmunidad eclesiástica: la muerte ó efusion de sangre ó semen humano en lugar sagrado, aunque sea el pecado oculto: hacer en la Iglesia mercados, negociar en ella, representar comedias ó ejecutar otras acciones indecentes é indecorosas en lugares sagrados: sepultar en la Iglesia al escomulgado vitando ó al infiel: el congreso conyugal tenido sin necesidad: el hurto hecho en ella de cualquiera cosa que sea, como consta del *cap. Quisquis...* donde se declara, 17. *q.* 4, que se comete sacrilegio *auferendo sacrum de sacro; vel non sacrum de sacro; aut sacrum de non sacro.* No es sacrilegio quitar á un clérigo sus propios intereses, aun cuando sea lo que se le quita de los bienes beneficiales, siendo el hurto fuera de la Iglesia y sin violencia.

P. ¿Si uno estando en la Iglesia tuviese intencion de hurtar ó matar fuera de ella, cometeria pecado de sacrilegio? *R.* No; porque el lugar sagrado no se viola por los actos *merè* internos. Lo mismo decimos, por la misma razon, de las deleitaciones morosas en materia de lujuria, si no hay en ellas peligro de polucion. Por el contrario, si uno estando fuera de la Iglesia tuviese intencion de hurtar ó matar dentro de ella, cometeria pecado de sacrilegio; porque el acto interno y esterno acerca de un mismo objeto son de una misma especie. La regla general es en este punto, que toda accion esterna gravemente pecami-

nosa contra el *quinto*, *sesto* y *sétimo* precepto hecha en la Iglesia, es pecado grave de sacrilegio, por la grave irreverencia que en ella se hace al lugar sagrado. Por la razon contraria todo acto meramente interno contra los dichos preceptos no es sacrilegio, por no hacerse en ellos esta grave irreverencia, aunque no deje de haber alguna por la peculiar reverencia que se debe á todo lugar sagrado.

P. ¿Qué acciones son sacrilegio *contra res sacras?* *R.* Lo son todas aquellas que les son injuriosas, y por consiguiente son muchas, que fuera prólijo referir, pero fáciles de conocer, y asi nos abstenemos de proponerlas en particular. Pero debemos advertir que no se comete esta especie de sacrilegio solo por comision, sino tambien por omision, aunque menos propiamente; y asi serán reos de él aquellos que son omisos en cuidar del culto, veneracion y custodia de las cosas sagradas; como pueden serlo los curas y sacristanes, que no cuidan de custodiar con toda seguridad y decencia los vasos sagrados; que no atienden á la limpieza y decencia de los corporales, ornamentos sacerdotales, y otras alhajas destinadas al culto divino de esta clase. Mas no es pecado de sacrilegio la omision en recibir los sacramentos, aun cuando obliga su recepcion por precepto; porque en no recibirlos no se les hace grave injuria. Lo mismo decimos, por la misma razon, de los que no oyen Misa en dia de fiesta, que aunque pequen contra el precepto de oirla, no cometen en su omision pecado de sacrilegio.

P. ¿Cuánta es la gravedad del pecado de sacrilegio? *R.* Es pecado grave *ex genere*, y tanto mas grave, cuanto fuere mas sagrada la cosa violada. Admite parvidad de materia, y asi puede ser venial por esta y por falta de perfecta deliberacion. Puede algunas veces ser culpa grave aunque la materia parezca leve; como si un lego pusiese un leve tributo á un clérigo, ó lo tuviese en la cárcel por breve tiempo; porque en estos y otros casos semejantes, no se toma la gravedad de la culpa, de la cuantidad del tributo, sino de la jurisdicion usurpada, y esta se usurpa toda, sea el tributo grave ó leve, ó se usurpe por mucho ó poco tempo. Las penas en que se incurre por ciertos sacrilegios, se dirán en sus respectivos lugares.

PUNTO III.

De la blasfemia.

P. ¿Qué es blasfemia? *R.* Es: *Falsa locutio in Deum per modum convitii.* Divídese lo primero en blasfemia *cordis*, *et oris.* La primera es cuando se concibe de Dios en la mente lo que no tiene, ó que le falta lo que tiene. La segunda se da, cuando esto mismo se manifiesta con las palabras. Divídese lo segundo la blasfemia en *heretical* y *simple.* La heretical es la que se opone á la fe, como decir: *Dios no es sabio; reniego de Dios:* lo que si se dice con error interno es heregía; y siendo sin este, será blasfemia heretical. La blasfemia simple es la que no se opone á verdad alguna de la fe, pero desea ó impreca á Dios algun mal, como decir: *maldito sea Dios; pese á Dios*, ó cosa semejante. A esta blasfemia simple se reducen las que se hacen por acciones ó gestos; como escupir á un

crucifijo, y tambien las maldiciones que se echan á las criaturas en cuanto son hechuras de Dios. Ademas de esto, se divide la blasfemia en blasfemia *contra Cristo* y *contra el Espíritu Santo.* La primera cometieron los judíos cuando decian que Cristo era *pecador* y *voraz;* y la segunda cuando se burlaban de sus milagros. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 14. *art.* 1. Ultimamente, hay blasfemia *contra Dios* y *contra los santos.* Aquella va directamente contra Dios, y esta va directamente contra los santos, é indirectamente contra la bondad divina en cuanto resplandece en ellos; pues á la manera que las alabanzas de estos redundan en alabanza de Dios, asi tambien las blasfemias dichas contra ellos derogan la divina bondad.

P. ¿Por qué palabras se comete la blasfemia? *R.* Se dan varias fórmulas de blasfemar, segun la diversidad de las regiones, á lo que es preciso atender para conocer si las palabras que se profieren son ó no blasfemas. Regularmente es blasfemia jurar por Júpiter, Mercurio ú otros dioses falsos, porque el que asi jura, da á entender los tiene por sumamente veraces, á no ser que jure por irrision. Lo mismo si jura por las criaturas, parando en ellas, porque es tributarles un honor divino. El que jura por la vida de Dios, tambien comete blasfemia; porque la espresion: *por vida de Dios*, hace este sentido: *pierda Dios la vida sino es asi*, que es un juramento execratorio. El decir: *vive Dios*, no es blasfemia, sino un juramento usado en la Escritura. La siguiente fórmula: *Esto es tan cierto como el Evangelio*, y otras semejante son de si blasfemia, aunque algunas veces se escusan de culpa grave por la ignorancia. El jurar falso no es blasfemia sino perjurio, que es menor pecado, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 13. *art.* 3. *ad* 2.

P. ¿Qué gravedad contiene el pecado de blasfemia? *R.* Es pecado mortal *ex genere*, por oponerse á la caridad para con Dios; y asi no admite parvidad de materia; y solo puede ser venial por defecto de perfecta deliberacion. Y aun se puede decir, que es pecado máximo; pues dentro de su género puede crecer hasta lo sumo su malicia; como si se profiriese la blasfemia por el odio que se tenia á Dios; aunque la simple, que solo se opone á la virtud de la religion, no es tan grave como lo seria en el caso dicho, y tambien si incluyese heregía, infidelidad ó desesperacion.

P. ¿Son de una misma especie todas las blasfemias? *R.* Las blasfemias hereticales, y las que proceden de odio de Dios, se distinguen en especie de las que solamente son simples; porque las hereticales, ó incluyen heregía, ó á lo menos se oponen á la confesion de la fe; y las que proceden de odio para con Dios, se oponen á la caridad para con Dios, y asi se oponen á diversas virtudes que las que solo son contra la religion. Por este motivo deben declararse con distincion en la confesion, asi como tambien las que se dicen contra María Santísima y los Santos; porque ademas de la malicia comun de blasfemia, incluyen otra particular contra la hiperdulía y dulía. El que con un mismo ímpetu de ira profiere muchas blasfemias, es mas probable no comete sino un pecado. Por lo que mira á la práctica, de-

berá el penitente esplicar el tiempo que perseveró blasfemando para que el prudente confesor pueda formar juicio, á lo menos en confuso, de su ánimo y estado.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los blasfemos? *R.* En la ley antigua habia impuesta pena capital contra los blasfemos. La misma pena tiene impuesta el derecho comun civil. En el canónico tambien se ordena sean gravísimamente castigados los blasfemos, como consta del *cap. Statuimus de maledictis.* El Concilio Lateranense establece otras muy severas, asi contra los clérigos, como contra los legos que blasfeman. De todo se colige la gravedad de este pecado, la que el confesor deberá con toda energía proponer á los penitentes, para que conocida su malicia se abstengan de cometerlo.

P. ¿De qué manera ha de portarse el confesor con los blasfemos? *R.* Si las blasfemias son simples y no estan reservadas por el Obispo ó en el Sínodo, podrá el confesor absolver de ellas, estando el penitente bien dispuesto. Si proceden de error ó heregía se reservan al sumo Pontífice, y en España á la inquisicion. Si las blasfemias son hereticales, sin error interno ó heregía, pueden absolver de ellas los regulares, asi como del sacrilegio, mágia y maleficio, sino proceden de error. Debe el confesor imponer gravísima penitencia al blasfemo, para que con ella quede mas enfrenado y confundido. En manera alguna ha de absolver al blasfemo consuetudinario, á no ver en él un cuidadoso estudio de enmendarse; y esto aun en el caso que ya por su antigua costumbre de blasfemar, profiera sin consideracion las blasfemias; porque siempre comete en ellas grave culpa sino hace las debidas diligencias por desarraigar el perverso hábito; pues sin este cuidado le son indirectamente voluntarias cuantas blasfemias profiere, por haberlo adquirido, y no hacer las diligencias debidas para prevalecer contra él. Con todo, se debe notar, que las blasfemias proferidas por cierto mal hábito no son tan graves como las que se profieren *ex certa malitia*, y abandonando los remedios contra el pecado. Estas propiamente se dicen pecados contra el Espíritu Santo, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 14. *art.* 1.

TRATADO XI.

Del voto.

Siendo el voto acto de la religion, y perteneciendo al primer precepto del Decálogo, trataremos de él inmediatamente despues de haber hablado de aquella virtud, aunque otros lo reservan para el segundo precepto.

CAPITULO I.

De las cosas pertenecientes al voto.

PUNTO I.

De la naturaleza y condiciones del voto.

P. ¿Qué es voto? *R.* El voto segun que de él hablamos aqui, es: *Deliberata promissio Deo facta de meliori bono. P.* ¿Cuántas condiciones han de acompañar al voto para que sea verdaderamente tal? *R.* Las cinco siguientes: 1.ª Que el entendimiento conozca la obligacion que el vovente se impone. 2.ª Propósito de prometer y obligarse. 3.ª Promesa por la cual uno se obligue á Dios. 4.ª Que esta promesa se haga á solo Dios, á quien únicamente se dirigen los votos. 5.ª Que sea de *meliori bono.* No se requieren palabras ó señales para que haya verdadero voto, porque Dios, á quien se dirige, mira al corazon. En esto se distingue el voto de la promesa hecha á los hombres, la que, para que estos la acepten, es preciso se manifieste con palabras ó señales.

P. ¿Qué deliberacion se requiere para el voto? *R.* Se requiere una deliberacion plena y perfecta, y cual se necesita para cometer pecado grave, ó para perfeccionar cualquiera contrato. Mas no se requiere largo espacio de tiempo para que el voto sea válido, sino que es suficiente que el acto con que se hace, sea perfectamente libre, voluntario y humano; asi como esto mismo se requiere y basta para que haya pecado grave. Esta misma perfecta deliberacion se requiere, aunque el voto sea de cosa leve, ó que solo obligue á pecado venial; porque el voto pide de su naturaleza perfecta deliberacion; asi como la pide cualquiera ley, aun cuando la materia de ella sea leve.

Argúyese contra esto: Para pecar levemente contra el mismo voto ó contra cualquiera otro precepto, es suficiente una semiplena deliberacion; luego tambien lo será para hacerlo. *R.* Negando la consecuencia; porque el pecado es de *genere mali*, y *malum ex quocumque defectu;* mas el voto es de *genere boni*, y *bonum ex integra causa.*

P. ¿Cómo peca el que hace un voto precipitadamente y sin la debida consideracion? *R.* Regularmente solo comete pecado venial; porque como dice el Eclesiástico: *displicet Deo infidelis, et stulta promissio. Cap.* 5, ã saber: la que se le hace imprudentemente, y sin reflexionar las circunstancias. Alguna rara vez podrá ser pecado grave votar del modo dicho, esto es, cuando el que hace el voto prevee se espone á peligro de quebrantarlo por hacerlo tan inconsiderada y precipitadamente. En este caso tenemos por mas probable pecará gravemente.

P. ¿La deliberacion ó libertad virtual, son suficientes para el voto? *R.* La contenida en los actos antecedentes es bastante, si aquel que hace el voto está en su acuerdo; asi como es suficiente esta misma intencion virtual para hacer sacramentos, aunque en el acto de proferir la forma se halle el que los hace distraido. Conforme á esto, el que al hacer la profesion profiere las palabras, aunque distraido en otra cosa no piense actualmente en los vo-

tos, hará válida la profesion. Lo mismo decimos del matrimonio y de otros contratos y acciones humanas que frecuentemente se practican del modo dicho.

P. ¿Es suficiente el propósito para verdadero voto? *R.* No; porque el propósito solo incluye ánimo de obrar; mas el voto sobre este ánimo añade la obligacion de cumplir lo prometido. Dirás: El propósito de pecar basta para que haya pecado; luego tambien será suficiente el propósito para que haya verdadero voto. *R.* Negando la consecuencia; porque el propósito de pecar supone ley que prohibe esta voluntad, y asi basta tenerla para que haya culpa; mas el voto no supone antes obligacion alguna en el vovente, y asi se requiere que él mismo se la imponga por verdadera promesa.

PUNTO II.

De la cualidad de la promesa necesaria para voto.

P. ¿Con qué ánimo ha de hacerse la promesa para que constituya verdadero voto? *R.* El vovente puede haberse de tres maneras en la promesa: 1.ª Si solo promete de palabra sin ánimo de prometer. 2.ª Teniendo ánimo de prometer, mas no de cumplir lo prometido. 3.ª Prometiendo con ánimo de prometer, pero sin ánimo de obligarse. Esto supuesto

El que vota de la primera manera no hace voto alguno ó juramento; porque promete con la boca, y no con el corazon. Esto es verdad, ya sea que profiera las palabras forzado, ya espontáneamente. El que hace el voto de la segunda manera, esto es, con ánimo de prometer, mas sin ánimo de cumplir, hace voto válido, y queda obligado á él; porque la esencia del voto consiste en la promesa hecha á Dios con ánimo de obligarse, y esta promesa y ánimo se halla en el modo dicho de votar. El que promete de la tercera manera, esto es, con ánimo de prometer y sin ánimo de obligarse, es mas verdadero, queda obligado; porque supuesto el ánimo de prometer, no puede el que asi promete escluir la obligacion. Si no tiene ánimo sério de prometer, coincide con el que promete con solas las palabras, el cual es cierto no hace voto, como ya queda dicho.

P. ¿Qué pecado comete el que sin ánimo de hacer voto lo hace de una cosa buena con las palabras? *R.* Regularmente solo comete pecado venial por el desórden de no conformar las palabras con la mente. Esceptúanse los votos que se hacen en la profesion religiosa, ó al recibir los sagrados Ordenes; porque en ellos se pretenderia engañar á la religion ó á la Iglesia en cosa grave. El que hace voto de una cosa buena sin ánimo de cumplirlo, pecará segun fuere la materia, si grave, gravemente, y si leve, solo levemente.

P. ¿Pueden hacerse los votos no solamente á Dios, sino tambien á los santos? *R.* Pueden tambien hacerse á los santos; *in quantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum, quod sanctis, et prælatis promittit.* De manera, que siendo el voto acto de *latría*, solo puede hacerse inmediatamente á Dios, pero esto no quita se hagan en honor de los santos, en quienes singularmente resplandece su bondad, prometiendo á Dios cumplir lo que en culto

de los santos se le ha prometido. De esta misma manera se hacen los votos á los prelados que representan á Dios. S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 5. *ad* 3.

PUNTO III.

De la materia del voto, y esplicacion de la partícula: de meliori bono.

P. ¿Cuál es la materia del voto? *R.* Aunque puedan ser materia de él *opera præcepti et consilii*, con todo, la materia propísima son *opera consilii*, ó de supererogacion. El que violase una materia obligatoria por precepto y por voto, cometeria dos pecados especie distintos, uno contra el precepto, y otro contra el voto, como advierte S. Tom. en el lugar arriba citado, *art.* 2.

P. ¿Qué se entiende por aquella partícula *de meliori bono?* *R.* No se entiende de lo bueno *comparativè ad aliud bonum;* porque si esta fuese su inteligencia, no podria darse voto, á no hacerse de la cosa mas perfecta ó buena de todas. Se entiende, pues, *de meliori bono*, *comparativè ad suum oppositum*, ó á su omision; como el ayunar es mejor que dejar de ayunar, y el guardar castidad es mejor que no guardarla. De aqui se sigue, que *melius bonum* es materia del voto *ut sic*, y que el voto en particular debe hacerse *de meliori bono*, que sea tal *hic et nunc*, y consideradas las circunstancias del vovente, segun diremos.

P. ¿Es válido el voto, si la materia es opuesta á los consejos? *R.* Los votos hechos contra los consejos evangélicos tomados absolutamente, son inválidos, por no ser aceptos á Dios; y asi los votos de no ayunar, de no entrar en religion, de casarse, y otros semejantes, son nulos como impeditivos de mayor bien. No obstante, pueden ser válidos dichos votos por razon de algunas circunstancias; y asi aunque el voto de casarse sea de sí nulo, el de casarse con la que el vovente desfloró, puede ser válido, por razon de la justicia que le obliga á resarcir el daño. Hacer voto contra los consejos evangélicos, regularmente escusa de culpa grave la ignorancia ó levedad, á no ser que la materia del consejo pase á serlo de precepto, como la limosna en estrema necesidad. Mas si uno obstinadamente hiciese voto de obrar contra los consejos, pecaria gravemente; porque en hacerlo, no solo despreciaba dichos consejos, sino que daba á entender que esto agradaba á Dios.

P. ¿Es válido el voto ó juramento hecho á Dios de contraer matrimonio? *R.* Es nulo el voto ó juramento de la pregunta, hecho absolutamente á Dios; porque es contra los consejos evangélicos, y no es *de meliori bono.* Pero seria válido por las circunstancias, por lo que ya queda dicho, como en el caso de la desfloracion que propusimos. Puede asimismo ser válido, si fuese necesario celebrar el matrimonio para mirar por el bien comun, por la paz de la república, ó para evitar graves escándalos ó disensiones, si de otra manera no se podian evitar tales perjuicios y daños. Lo seria tambien si *ex suppositione* que uno determinase casarse, hiciese voto de hacerlo con una pobre, para socorrer su pobreza, ó con una meretriz para que cesase en su mala vida. Decimos *ex suppositione*, que esté

determinado á casarse; porque no lo estando, será nulo el voto ó juramento de casarse, aun cuando quiera hacerlo por estos motivos.

Argúyese contra lo dicho por lo que mira al juramento: El que jurase á una muger ha de casarse con ella, estaria obligado al juramento; luego es válido el juramento de casarse. *R.* Negando la consecuencia; porque el juramento que se hace á Dios ha de ser *de meliori bono*, mas el juramento que se hace al hombre, basta que sea de cosa buena, lícita y honesta; y asi aunque el juramento de casarse hecho á la muger sea válido, no el que se hace á solo Dios.

P. ¿Es válido el voto de contraer matrimonio en aquel que por su fragilidad cae muchas veces, vencido de los estímulos de la carne, y no admite otros remedios? *R.* Aunque la opinion afirmativa sea probable por la razon que ya queda dicha, con todo, nuestro sentir es, que el voto de contraer matrimonio en remedio de la concupiscencia, no debe ser aprobado; porque el tal voto mas es incitamento que remedio de ella. Cásese, segun el aviso del Apóstol, el que agitado de los estímulos de la carne no atiende á prevalecer contra ellos con otros remedios; ¿mas el voto para qué sirve? Ciertamente no se descubre utilidad alguna en él.

De aqui se sigue, que el voto de no casarse ó de entrar en religion en aquel que se haya agitado de los espresados estímulos, es válido; porque no solo es *de meliori bono*, sino un remedio muy eficaz contra ellos; pues las sugestiones carnales se destierran y disipan eficazmente con la firme y constante resolucion de guardar intacta la castidad. Síguese tambien, que una vez hecho el voto de castidad ó religion, no se hace nulo, aunque despues se vea el que lo hizo molestado con repetidas sugestiones de la carne; porque una vez hecho el voto, queda obligado á su observancia por todos los modos posibles. Por lo que, aunque tenga suficiente causa para pedir la dispensa, mientras no la alcance, debe observar el voto.

P. ¿Es válido el voto de no votar? *R.* Hecho absolutamente es nulo, por ser mejor hacerlo que dejar de hacer voto, como que el hacerlo es acto de *latría*. Mas el hacer voto de no hacer voto, sino precediendo consejo prudente, y con acuerdo de su padre espiritual, ó de no hacerlo sino por escrito ó delante de testigos, para evitar todo peligro de trasgresion, será voto válido y prudente; porque es mas agradable á Dios hacerlo con esta cordura, que lo contrario. Si no obstante, alguno despues de haber hecho este voto, votase sin atenerse á estas condiciones, solo pecaria venialmente, á no ser en algun caso raro de mucho momento, en que fuese muy conducente á su salud espiritual no hacer voto de otra manera. El voto sin las circunstancias espresadas, aunque ilícito, quedaria válido, á no haber tenido espresa intencion en el anterior, de no quedar obligado, sino verificadas las circunstancias en él propuestas.

P. ¿Es válido el voto de no pedir dispensa, conmutacion ó irritacion? *R.* Todos convienen ser válido, si se hace de no pedir la dispensa ó conmutacion sin causa, porque esto es lo mejor. Aun hablando absolutamente tiene este voto por

válido la sentencia mas probable y comun, aunque no obliga cuando la dispensa fuere mas útil á la salud del alma. Mas si no obstante este voto, alcanzase el que lo hizo la dispensa, seria esta válida; porque ningun voto hecho por inferior, puede quitar al superior la potestad que goza, para dispensar, conmutar ó irritar.

P. ¿El que hizo voto de no pedir dispensa, podrá pedir conmutacion ó irritacion, ó al contrario? *R.* Puede; porque la dispensacion, conmutacion é irritacion, son actos diversos, y uno no se incluye en el otro; y asi mientras no conste ser otra la mente del vovente, podrá pedir la conmutacion ó irritacion el que solo hizo voto de no pedir la dispensa, ó al contrario.

P. ¿Son válidos los votos de no entrar sino en esta religion, no rezar sino de rodillas y otros semejantes? *R.* Son válidos; porque son *de meliori bono*, y pueden proceder de afecto pio peculiar acerca de la cosa votada.

PUNTO IV.

Del voto acerca de las cosas indiferentes ó malas.

P. ¿Es válido el voto de cosas indiferentes? *R.* Es nulo, si las cosas indiferentes se consideran en cuanto tales; porque en esta consideracion no son agradables á Dios, y por esto dice S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 2. *ad* 3, que tales votos mas son dignos del desprecio, que de la observancia. Con todo, las cosas que segun su naturalezr son indiferentes, pueden por las circunstancias pasar á ser buenas ó malas; y asi es válido el voto de egecutarlas, ó no egecutarlas; v. gr., el ir á Roma es cosa indiferente; mas el ir allá con ánimo de visitar los lugares sagrados, es bueno y materia de voto. Entrar en tal casa es de sí cosa indiferente, mas entrar en ella con peligro de pecar con la doncella, es malo; y por consiguiente puede el que tiene este peligro hacer voto válido de no entrar en ella. La intencion sola del que hace el voto no estrae la cosa de la clase de indiferente, á no haber en ella misma algo que conduzca al fin intentado, y aun esto debe hallarse al tiempo que se hace el voto, sin que sea suficiente el que sobrevenga despues de hecho.

P. ¿Puede ser válido el voto ó juramento de una cosa ilícita? *R.* No; porque lo ilícito es abominable á los ojos de Dios, y aun seria una blasfemia práctica prometer á Dios alguna cosa leve mala, y mucho mas, si lo fuese gravemente. No nos detenemos en rebatir los argumentos que se proponen en contra, por ser esta una cosa clara. Si el voto solo fuere de cosa indiferente, no será grave culpa el hacerlo; porque no se ofrece en él á Dios cosa que repugne á la divina bondad, como cuando se vota cosa mala, aunque sea leve.

P. ¿Es válido el voto de una cosa buena, si el fin que se propone el vovente es malo? Antes de responder á esta duda, se ha de advertir que en cualquiera obra intervienen cuatro fines, á saber: *finis operis, finis operantis, finis motivus y finis impulsivus. Finis operis* es aquel que es intrínseco á la misma obra, como en el ayuno la templanza. *Finis operantis* se llama aquel que pretende estrínsecamente el que obra, como en el ayuno dicho, lograr de Dios

algun beneficio. *Finis motivus* es el que principalmente mueve á obrar, como si uno intenta en el ayuno principalmente el culto y honor de Dios. *Finis impulsivus* es el que escita á obrar con mas gusto, como en el ayuno satisfacer por los pecados. Esto supuesto.

R. 1. El voto hecho con fin, motivo malo, ó para conseguir algun mal efecto, es siempre nulo; porque la cosa que *aliàs* es buena, si se ordena á mal fin, ya es mala, y por consiguiente no puede ser materia de voto. Por este motivo el voto de dar limosna, si uno consigue vengarse del enemigo, es nulo, y lo mismo de otros votos hechos por malos fines; porque estos inficionan la promesa y al mismo voto.

R. 2. Si el voto no es inficionado del mal fin, sino solamente el vovente, es válido el voto, aunque ilícito; porque en tal caso queda el voto en su bondad específica, como si uno hiciese voto por vana gloria, v. gr., de dar limosna, si la vana gloria solo se ha *concomitantèr*. Lo mismo decimos de los votos hechos á Dios para conseguir los bienes temporales, á no ser que estos se deseen *sistendo in eis*, lo que rara vez sucede; pues regularmente se esperan de Dios como autor natural, y asi se hace el voto para su logro, como bienes que esperamos conseguir de su mano. De lo contrario, serán cosa indiferente, y por lo mismo no son materia de voto.

R. 3. El voto hecho en accion de gracias por el acto torpe ya egecutado ó conseguido, es ilícito é inválido; porque es hacer á Dios autor de él, en darle por ello gracias, lo cual es blasfemia. El voto hecho en accion de gracias por haber logrado prole de la concubina, es válido; porque su objeto es bueno, aunque tenga su orígen del acto torpe: y asi es lícito dar por él gracias á Dios. Lo mismo se debe entender de otros muchos casos de esta naturaleza que pudieran proponerse.

P. ¿Qué pecado comete el que hace voto de una cosa mala? *R.* Si la cosa es grave, comete culpa grave, aunque no tenga ánimo de cumplir lo prometido, ni de obligarse. Teniendo ánimo de egecutar el mal prometido, cometerá dos pecados, que deberá esplicar en la confesion; el uno por la injuria que hace á Dios con hacer voto de cosa mala, y el otro por el ánimo de egecutarla; como se ve en aquel que hiciese voto de matar á otro con ánimo de hacer el homicidio. Tambien peca gravemente el que hace voto de cosa mala leve; porque el querer que el pecado, aun cuando sea venial, sea agradable á Dios, es pecado de blasfemia práctica, que no admite parvidad de materia. Santo Tomas, 2. 2. *q.* 88. *art.* 2.

P. ¿Es válido el voto de una cosa posible, y juntamente de otra imposible? *R.* Si el voto es de cosa posible é imposible *per modum unius*, y con dependencia mútua entre estos estremos, es nulo y necio; porque solos los necios pueden prometer lo imposible. Mas si el voto se hace sin esta dependencia, y la cosa prometida es divisible, y puede cumplirse en cuanto á una parte, á esta estará obligado el vovente, v. gr., si uno hizo voto de ayunar todo el año, y no puede sino algunos dias, estará obligado á ayunar en ellos: si uno votó dar cien ducados de limosna, y no puede dar sino cincuenta, estará obligado á dar los cincuenta. Lo mismo en otros casos de esta especie.

Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 3. *ad* 2.

P. ¿Es válido el voto de no pecar jamás? *R.* El voto de no pecar jamás mortalmente es válido, por ser de cosa moralmente posible; pues todos podemos evitar todos los pecados graves con los auxilios ordinarios de Dios. Si el voto fuere de evitar todos los pecados veniales, es inválido; porque no consta que á ninguno haya concedido Dios el privilegio de evitar todos los pecados veniales, sino á María Santísima. El voto de no pecar venialmente en una materia determinada, ó con advertencia, es válido. Lo mismo decimos del voto de confesar todos los pecados veniales que ocurran á la memoria, mas no seria válido el de confesarlos todos absolutamente.

P. ¿Es válido el voto de no jugar? *R.* Lo es; porque siempre es de *meliori bono*, ya sea que el juego se considere como orígen de muchos males, ya se mire como una honesta recreacion; pues aun en este caso, en que solo puede haber dificultad, es mejor privarse de él en honor de Dios. Si en algun tiempo se juzgare el juego necesario, practicado con moderacion para aliviar el ánimo, se suspenderá en él la obligacion del voto, pero volverá otra vez á revivir en cesando la necesidad.

P. ¿El que hizo voto ó juramento de no jugar, podrá jugar moderadamente? *R.* Si el voto fue hecho absolutamente, comprende todo juego; porque el voto hecho absolutamente, absolutamente debe entenderse. Por esto mismo violará el voto de no jugar el que juega en nombre de otro. Por el contrario, no faltará á él, dando á otro dinero para que juegue en su nombre, aunque asista al juego, y aun cuando el motivo de hacer el voto haya sido el no malgastar el tiempo; porque el vovente solo espresó en su voto no jugar, y asi solo á esto queda obligado.

P. ¿De dónde se ha de tomar la gravedad ó levedad en la fraccion del voto dicho? *R.* Se ha de deducir, asi de la mente del vovente, como de la cualidad y duracion del juego. Si la cantidad que se espone al juego, consideradas todas las circunstancias, fuere leve, y la duracion corta, no habrá culpa grave. Si la intencion del vovente fue privarse del gusto de jugar, por Dios, y emplear notable tiempo en el juego, por solo esto pecará gravemente, y si dura poco tiempo la diversion, solo pecará levemente, aunque esponga una suma grave á una sola mano. En este último caso se dará culpa grave, si el fin del que hizo el voto fue no prodigar sus bienes; pues en este caso la gravedad del pecado se ha de graduar por la cantidad que se espone al juego. Si finalmente la intencion que se propuso el vovente fue evitar riñas, disensiones y disgustos, se deberá considerar la condicion de los jugadores y la cantidad que se espone, y segun el mayor ó menor peligro que de todo resulte, para que puedan sobrevenir aquellos daños, será grave ó leve la trasgresion del voto.

P. ¿Es válido el voto ó juramento de no jugar con una determinada persona, ó en tal lugar, ó á tal especie de juego? *R.* Si se hace por evitar algun mayor peligro ó daño, que se conciba en el juego practicado en las circunstancias de la pregunta, ú otras semejantes, será válido el voto ó juramento; porque no solo es de cosa honesta, sino mejor

que su contrario. Mas si el que hace el voto ó juramento no lo hace por evitar algun daño, sino por tedio, ira ó venganza, serán sin duda nulos uno y otro, por no ser de cosa honesta, y menos *de meliori bono.* Por lo que mira al juramento se deberá examinar asi la intencion del que jura, como la forma en que lo hace, para que si hubiere alguna obligacion en materia tan grave, no se eluda fácilmente.

PUNTO V.

De la division del voto.

P. ¿En qué se divide el voto? *R.* El voto propiamente tal se divide lo primero en *mental* y *vocal*, ó en *interno* y *esterno.* El interno ó mental puede serlo ó por parte del vovente, como si solo en su mente hace á Dios la promesa, ó por parte de la materia, como si hace voto de practicar á menudo los actos internos de fe, esperanza y caridad. Vocal es el que se hace con palabras. Lo segundo, se divide el voto por parte de la materia en *afirmativo* y *negativo.* Afirmativo es cuando se promete hacer alguna cosa, v. gr., dar una limosna. Negativo es cuando se promete no hacerla, v. gr., no jugar. Lo tercero, se divide el voto en *absoluto* y *condicionado.* El absoluto es cuando la promesa se hace sin alguna condicion que la suspenda. Condicionado es cuando se haga con dicha condicion suspensiva. Las condiciones necesarias, como *si viviere, si pudiere, si quisiere Dios*, no hacen el voto condicionado, como ni tampoco las condiciones, que solo sirven á designar el tiempo de su cumplimiento, v. gr., *hago voto de entrar en religion si muriere mi padre, si concluyo mi carrera de estudios*, porque en estos y semejantes votos la partícula *si* es lo mismo que *cuando.* Ninguna condicion de presente ó pasado suspende el voto, y por lo mismo no lo hace condicionado, como si uno prometiese entrar en religion si ha muerto ó vive su padre. Lo cuarto, se divide el voto en *perpétuo* y *temporal.* Perpétuo es el que dura toda la vida, como el voto de dar limosna hasta la muerte. Temporal es el que se hace para solo tiempo determinado, como por un año, y pasado este cesa la obligacion del voto. Lo quinto, se divide en *simple* y *solemne.* Simple es: *Promissio absque solemnitate.* Solemne es el que se hace con la solemnidad que prescribe el derecho. Esta solemnidad consiste en la perpétua entrega que de sí mismo hace á Dios el vovente, y que constituye estado, y asi solo se halla en la profesion religiosa y en la recepcion del órden sacro. No es lo mismo voto simple que privado, ni solemne que público, porque puede el voto ser público sin ser solemne; pues aunque se haga á presencia de la multitud, siempre quedará en la clase de simple, no siendo en los dos casos dichos. El voto solemne no se distingue en especie del simple, aunque aquel induce mas grave obligacion dentro de la misma, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 7. *ad* 1. Divídese lo sesto el voto en *reservado* y *no reservado.* Reservado es aquel para cuya dispensa no tiene facultad el prelado inferior; y no reservado es aquel en el que cualquier prelado, aunque sea inferior, puede dispensar. Ultimamente se divide el voto en *real*, *personal*, *penal*, y *misto de real* y *personal.* Personal

es, *quod afficit personam.* Real, *quod afficit rem.* Penal, *quo proponitur pœna aliqua subeunda.* Misto de real y personal es, *quod afficit simul rem, et personam.*

PUNTO VI.

De la obligacion del voto.

P. ¿Qué obligacion es la que resulta del voto? *R.* Es de fe que el voto *ex genere suo* impone grave obligacion. Consta del *cap.* 23 *del Deut.* donde se dice: *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requiret illum Dominus Deus tuus, et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.* La razon persuade lo mismo, porque es mayor la obligacian que tiene el hombre de guardar fidelidad á Dios, que á otro bombre la justicia; y siendo esta una obligacion grave de su género, con mas razon lo será aquella. Asi S. Tom. arriba citado, *art.* 3. Y no solo es grave la obligacion que induce el voto, sino que es mayor que la que impone el juramento, por cuanto el voto incluye mayor firmeza de parte de Dios á quien se hace. Ni obsta contra esto el que muchas veces los votos se firman con el juramento, porque esto se hace para que la cosa prometida se afiance mas con ambos vínculos, y para mayor solemnidad de la promesa.

P. ¿Son pecados de una misma especie todas las trasgresiones de los votos? *R.* Lo son; porque todos son contra una misma virtud, que es la religion, oponiéndose á un mismo acto formal de ella. Por esta causa solo hay un pecado en la fraccion del voto, á no ser su materia *aliàs* mandada, y esto aun en el caso que el vovente hiciese el voto por motivo de alguna peculiar virtud, cuyo acto prometió, como si lo hizo de ayunar cuando no tenia obligacion al ayuno, *ex motivo temperantiæ;* pues aun en este caso la fraccion del ayuno solo lo es del voto.

P. ¿Queda obligado *sub gravi* el que hizo voto en materia grave, pero solo *sub levi?* *R.* No; porque el voto es una ley privada, cuya obligacion nace de la voluntad del vovente, y por consiguiente, si este solo quiere imponerse una obligacion leve, no quedará obligado á culpa grave, aun cuando lo sea la materia prometida.

Arg. contra esta resolucion. Aunque dependa de la voluntad del vovente hacer ó no hacer el voto, una vez que lo haga en materia grave, no puede impedir que resulte una obligacion grave, á la manera que aplicado el fuego á una materia bien dispuesta, no puede impedirse el que se queme. *R.* Es grande la diferencia que hay entre las causas naturales y las libres, porque aquellas obran cuanto pueden, mas estas solo obran lo que quieren, especialmente en obligaciones que el sugeto se impone voluntariamente, como es la del voto.

Arg. lo segundo. El juramento siempre obliga gravemente á decir la verdad, luego lo mismo el voto en cuanto á la obligacion de cumplirse. *R.* Negando la consecuencia; porque el juramento, en cuanto á decir verdad el que jura, no depende de su voluntad, como depende el voto en cuanto á la obligacion; y Dios lo acepta conforme á la intencion del que lo hace, portándose con nosotros como *benignus exactor*, que dice con autoridad de S. Agus-

tin el angélico Doctor, 2. 2. *q.* 88. *art.* 9.

Arg. lo tercero. Ninguno puede obligarse solo *sub levi* en el matrimonio, esponsales, ó en la profesion religiosa; luego ni tampoco en el voto siendo grave la materia. *R.* Negando la consecuencia; que no se puede deducir de un contrato oneroso entre ambas partes respecto de otro gracioso, asi como no se pudiera deducir de que uno no pueda obligarse en el matrimonio por solo un mes, el que no pueda en el voto limitar á este tiempo su obligacion.

P. ¿El que hace voto de una materia leve puede obligarse á ella *sub gravi?* *R.* No; porque asi como el legislador no puede obligar á culpa grave á sus súbditos, siendo la materia de la ley por todas partes leve, asi el vovente, que es un legislador particular, no podrá obligarse á sí mismo en el voto gravemente cuando la materia de él es del todo leve.

P. ¿Comete grave culpa el que en un mismo dia omite varias materias parciales de diversos votos? *R.* No; porque todas esas materias parciales no se unen moralmente para constituir una materia total; y asi, si todas ellas fuesen leves como suponemos, no resultará de todas trasgresion grave. Apenas hay quien no convenga en esta resolucion. Mas acerca de las omisiones totales, á saber: cuando alguno en un mismo dia viola muchos votos en materia leve total, afirman muchos comete pecado grave; porque dicen que de todas estas materias se forma una total grave, á causa de que todas convienen en un mismo intento, que es dar culto á Dios. Hablando con realidad, no deja esta asercion de tener su dificultad, porque asi como todos los votos de materia leve convienen en dar culto á Dios, asi tambien convienen en esto mismo todas las materias parciales leves de diversos votos, y por consiguiente no es facil asignar la diferencia de por qué en este caso todas ellas no hayan de constituir una materia grave, y en el otro sí. Y por esto no parece cierto peque gravemente el que en un mismo dia quebranta muchos votos de materia leve, á lo menos para asegurarlo generalmente.

P. ¿De dónde se ha de colegir ser grave ó leve la materia del voto? *R.* Aquella se deberá reputar por materia grave, que comunmente se reputa por tal, ó que lo seria respecto de la ley ó precepto, como el ayuno, oir Misa y cosas semejantes. Tambien se deberá tener por materia grave si cede gravemente en culto de Dios, ó en utilidad espiritual del que hace el voto.

PUNTO VII.

Si la obligacion del voto pasa á otros.

P. ¿Obliga el voto á otros mas que al que lo hace? *R.* La obligacion asi del voto como del juramento, ya sea real, ya personal, de sí solo obliga al que lo hace, porque la obligacion del voto solamente liga al que quiere imponérsela. Por esta causa, si los votos reales obligan á los herederos del que los hizo, solo es en cuanto suceden en sus bienes, los que pasan á ellos con esta carga.

Dirás: los votos que hacen los padres de entregar á sus hijos á la religion, les obligan á estos. Lo mismo decimos de los juramentos que se hacen por procurador que obligan

al mandante, como tambien los votos de los pueblos ligan á los venideros; luego no es verdad que los votos y juramentos solo obliguen á quien los hace. *R.* Los votos que hacen los padres no ligan á los hijos, á no ser que estos consientan espresamente, y ni aun basta su taciturnidad; y asi no queda obligado el hijo á entrar en religion por el voto de sus padres, á no consentir en él espresamente. A lo segundo decimos, que en el juramento que se hace por procurador, consiente verdaderamente el mandante, por lo que no es mucho quede ligado con su obligacion. A lo tercero decimos, que el voto del pueblo obliga á los venideros, ó porque todos hacen una comunidad formal, ó en fuerza de pacto, costumbre ó ley municipal confirmada ó promulgada por el Obispo.

P. ¿Si uno no puede por sí mismo cumplir los votos, estará obligado á cumplirlos por otro? *R.* Ninguno está obligado, ni aun puede cumplir los votos personales por otro, por ser su cumplimiento accion personal. Esto es verdad, aun cuando el vovente se haya imposibilitado por su culpa para cumplirlos. Ni los herederos tienen esta obligacion, á no ser que al heredero voluntario le haya querido el testador imponer esta precision, y él haya aceptado la herencia con esta carga, en cuyo caso estará obligado á su cumplimiento, no en cuanto votos personales, sino como carga que le impuso el testador. Si el voto fuere real, y no pudiere el vovente cumplirlo por sí, estará obligado á cumplirlo por otro; porque en este voto no se requiere accion personal, sino que se haga ó cumpla con lo prometido. Lo mismo decimos del voto misto de real y personal en cuanto á la parte en que es real; por lo que si uno hizo voto de peregrinar á un santuario, y hacer en él una limosna, y no puede ir allá en peregrinacion, deberá enviar por medio de otro la limosna prometida.

P. ¿Está el heredero obligado á los votos reales del difunto? *R.* Lo está; porque los bienes de este pasan al heredero con la carga de satisfacer todas sus deudas, y entre ellas se debe hacer cuenta con la satisfaccion de los votos reales, y esto ya sea el heredero voluntario, ya sea necesario. Si los herederos fueren muchos, cada uno estará obligado *pro rata*, segun la porcion que le haya cabido de la herencia, mas ninguno estará obligado *in solidum*, á no ser que los otros no quieran ó no puedan, ó á no ser que le haya tocado la cosa prometida; bien que en este caso los coherederos estarán obligados á satisfacerle *pro rata*. El testador no puede eximir al heredero de la obligacion de cumplir sus votos ó juramentos reales, asi como tampoco pudo eximirse á sí mismo de esta carga. Pero no estará el heredero obligado á su cumplimiento antes de entrar en la herencia, ni aun despues de haber entrado en ella estará obligado á mas de lo que sufran los bienes heredados, y esto aun cuando no haya hecho inventario de estos, porque en el fuero de la conciencia nadie está obligado á satisfacer deudas agenas con sus bienes propios. Por esta misma causa no puede el testador gravar al heredero necesario para que satisfaga los votos reales con su legítima, porque esta se le debe á este por derecho. Los votos deben cumplirse con

antelacion á cualquiera otro legado, aunque sea pio, pero despues de haber satisfecho todas estas deudas de justicia. Si los bienes del difunto se aplicaron al fisco, deberá el príncipe cumplir sus votos reales, como otras deudas de justicia.

PUNTO VIII.

Cuándo se ha de cumplir el voto.

P. ¿Está el vovente obligado á cumplir luego el voto? *R.* Si el voto se hizo absolutamente y sin asignar tiempo alguno para su cumplimiento, se debe cumplir cuanto antes cómodamente se pueda. Consta del lugar arriba citado del Deuteronomio. La razon es, porque el voto hecho absolutamente empieza á obligar al instante, pues no habiándose asignado algun tiempo para su cumplimiento, no hay razon para que obligue mas en uno que en otro. Mas aunque esto sea verdad, asi como el voto admite parvidad en la materia, asi tambien la admite en la detencion. Esta en algunas materias requiere mayor dilacion para que haya culpa grave que en otras. En aquellos votos que menguan con la dilacion, como son: el voto de entrar en religion, servir en un hospital y semejantes; la dilacion, que sin causa esceda de seis meses, será culpa grave. En otros la que esceda de un año será igualmente grave, *quidquid alii sentiant.* Todo se ha de mirar segun fueren las circunstancias, y por eso se ha de remitir al juicio de los prudentes el resolver cuál dilacion sea grave ó leve. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 3. *ad* 3.

Se deberá reputar por causa razonable para diferir el cumplimiento del voto la esperanza de poder cumplirlo mejor ó con mas utilidad en adelante; como si uno hizo voto de entrar en religion, y difiere su cumplimiento hasta cobrar mas fuerzas, esperando con ellas llevar mejor sus observancias y trabajos; ó si lo difiere hasta instruirse mejor en las letras; ó para mitigar con el tiempo la resistencia y repugnancia de sus padres, ó por otros justos motivos, que dejamos al juicio de los prudentes y timoratos, para que resuelvan lo que tuvieren por mas conveniente.

Cuando se asigna tiempo determinado, se deberá cumplir en él el voto, como si votaste ayunar en tal dia, estás obligado en él al ayuno. Si por impotencia ó negligencia dejaste de ayunar en él, no estarás obligado á cumplir despues con el ayuno, porque se supone la asignacion del dia como término de la obligacion, como sucede con los preceptos de oir Misa, rezar el oficio divino, y otros semejantes que se finalizan con el dia. Si se asigna el tiempo, no como término de la obligacion, sino para solicitar su cumplimiento, deberá el que omitió este en el asignado practicarlo despues, ya fuese la omision culpable, ya fuese inculpable, porque en tal caso hay dos obligaciones; una de cumplir, y otra de cumplir en tal tiempo; y asi, aunque esta no se cumpla, queda la otra en su vigor. En los votos reales regularmente no se asigna el tiempo como término de la obligacion, á no constar ser otra la mente del vovente. En caso de duda debe cumplirse este voto, aun pasado el término prefijo, porque *in dubiis tutior pars est eligenda.*

P. ¿Está obligado el vovente á

anticipar el cumplimiento del voto cuando prevee que despues estará impedido para cumplirlo? *R.* Si el voto se hace determinadamente para tal dia, mes ó año, no hay obligacion de anticipar su cumplimiento, porque no obliga hasta que llegue el tiempo asignado. Mas si empezó ya la obligacion dentro del dia, mes ó año, y se prevee que ha de sobrevenir algun impedimento para cumplir con la parte restante, deberá anticiparse hasta el cumplimiento total, v. gr.; hizo uno voto de ayunar seis veces al mes, y prevee que en los últimos dias de él no ha de poder ayunar, debe ayunar en los primeros. Todo lo dicho se hace patente en los preceptos de la Iglesia. Ninguno está obligado á anticipar el ayuno que ella tiene asignado para tal dia; pero estará en obligacion de anticipar el rezo por la mañana si prevee que á la tarde no podrá rezar. Lo mismo se ve en la confesion anual, la que debe anticipar el que conoce no podrá confesarse en lo restante del año.

PUNTO IX.

Del voto indeterminado.

P. ¿De cuántos modos puede ser un voto indeterminado? *R.* De cuatro, á saber: ó acerca del tiempo, como en el que hace voto de ayunar sin determinar cuántos dias; ó acerca de la cantidad, como en el que lo hace de dar limosna sin asignar qué cantidad; ó acerca de la calidad, como en el que lo hiciese de dar un cáliz, no determinando si habia de ser de oro ó plata; ó finalmente, en cuanto al individuo, como en el que lo hiciese de dar un cordero, sin determinar cuál. La regla general en todos los casos dichos es, que el voto ó juramento indeterminado debe determinarse conforme á la voluntad é intencion del que promete. Si no constare de esta, deberá interpretarse segun la parte mas benigna, en cuanto lo permitan las palabras, porque la obligacion es odiosa, y asi debe interpretarse *strictè*.

Si el voto fuere indeterminado en cuanto al tiempo, regularmente obliga para siempre, como el voto de castidad, de rezar todos los dias el rosario ó cosa semejante; porque *lex absolutè prolata obligat pro semper*. Con todo, el que hizo voto de ayunar, sin mas determinacion, cumplirá ayunando un dia, á no haber sido otra su intencion. Si el voto fue de ayunar absolutamente muchas veces, bastará ayunar algunas, esto es, cinco ó seis dias; porque este número es suficiente para que se digan muchos ayunos. Por el contrario, no serán bastantes solos dos, como quieren algunos, pues dos no significan muchos segun el comun sentido.

P. ¿Qué debe hacer el que hizo voto de entrar en religion sin determinar en cuál? *R.* Con el angélico Doctor, 2. 2. *q.* 88. *art.* 3. *ad* 2, donde dice: *Ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantum potest, ut ubi recipiatur. Et si quidem intentio sua fuit sè obligare ad religionis ingressum principalitèr, et ex consequenti elegit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem; tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria cul-*

pa præterita pœnitentiam agere. Está, pues, obligado el que hizo voto absolutamente de entrar en religion á pretender ser admitido en alguna, aun cuando haya padecido repulsa de una ó muchas, á no haber sido repelido perpétua y absolutamente. Mas no tiene obligacion de pretender ser admitido en religion ó convento muy distante. El que hizo voto de entrar en monasterio determinado, cumplirá con él haciendo lo posible por lograr su admision; y si en él no fuere admitido, á nada mas quedará obligado, porque parece que el que asi hizo el voto no quiso á mas obligarse.

PUNTO X.

Del voto dudoso, y del que se hace con error ó engaño.

P. ¿El que duda si hizo voto estará obligado á su cumplimiento? *R.* 1. Ninguno está obligado al voto que duda haber hecho, si despues de un diligente exámen no se le presenta razon prudente alguna que le persuada haberlo hecho; porque no debe afirmarse obligacion no habiendo prudente fundamento para asegurarla. Esto todos lo tienen por absolutamente cierto. La gran duda consiste en si habrá obligacion á cumplir el voto cuando hay iguales razones para persuadirse que se hizo, y no se hizo. No obstante

Decimos lo segundo, que en este caso hay obligacion de cumplirse el voto. Pruébase esta resolucion con el cap. *Ad audientiam* 12. *de homicidio*, donde dice: *Cum in dubiis sententiam debeamus eligere tutiorem.* Y con el cap. *Illud... de cleric. excommunicato*, donde tambien se dice: *In dubiis via eligenda est tutior.* Y como el observar el voto, en caso de duda, sea el camino mas seguro, este deberá ser elegido. Pruébase asimismo con razon; porque el que duda del voto, duda al mismo tiempo si pecará no cumpliéndolo; y como el que obra con duda de pecado peque, síguese que esté obligado á cumplir el voto por no esponerse al dicho peligro.

Síguese de esta resolucion, que el que está cierto de haber hecho un voto, é incierto de su cumplimiento, está obligado á cumplirlo: que el que duda si se cumplió ó no la condicion del voto; si llegó ó no el tiempo en que empezase á obligar, y lo mismo si se pasó ó no; y finalmente, que en cualquier manera que se dude del valor del voto con duda positiva, se debe decidir por su cumplimiento, porque siempre rige la regla: *In dubiis tutior pars est eligenda.*

P. ¿Es válido el voto hecho con error ó dolo? *R.* 1. El voto ó juramento hecho con error ó dolo acerca de su sustancia es nulo, porque con tal error ó dolo es involuntario. Y asi, si uno hiciese profesion religiosa pensando que no quedaba abligado á ella gravemente, ni por toda la vida, seria su profesion nula. Mas si un ignorante quisiera hacer el voto de la manera que lo hacen los demas, quedaria obligado á él, porque virtualmente lo quiere. Y de esta manera se ha de juzgar hace cualquiera el voto, á no constar de lo contrario, porque de nadie se debe presumir quiera hacer inválido el acto. Lo mismo debe decirse del que hace voto con ignorancia de aquello que se refunde en la sustancia de la cosa prometida; como si uno hizo voto de ir á Jerusalen creyendo es-

taba cerca, ó que podia ir allá sin pasar el mar; ó si hiciese voto de entrar en la Cartuja, ó en nuestra descalcez pensando se come de carne en ellas, seria nulo el voto.

R. 2. El voto ó juramento hecho con error ó dolo acerca de las circunstancias que no se refunden en la sustancia de la cosa prometida, es válido, porque estas circunstancias son accidentales, y por lo mismo dejan el voto voluntario en cuanto á la sustancia, v. gr., si uno promete dar limosna á un pobre que es su enemigo sin saber que lo es, y de manera que si lo supiese no la prometeria, en este caso solo es el error acerca de la condicion de la persona, con verdadero conocimiento de la limosna, que es el objeto y lo sustancial del voto.

R. 3. El error acerca del fin ó de la causa motiva hace nulo el voto, porque el voto asi hecho no es voluntario; como si uno promete dar limosna á un sugeto creyéndolo pobre, ó por la salud de su padre que se persuade está enfermo, si el sugeto no es pobre ni el padre está enfermo, será inválida la promesa. Por el contrario, el error que solo es tal acerca de le causa impulsiva, no hace nulo el voto, porque este error no lo hace involuntario. Y asi, si uno hizo voto de dar limosna á un pobre creyendo fuese virtuoso ó docto, estará obligado á darla, aun cuando no lo sea; y esto aun en el caso que si lo supiera no la prometeria.

PUNTO XI.

Del voto ó juramento hecho con miedo.

P. ¿El voto hecho con miedo es válido? *R.* 1. El voto hecho con miedo grave *ab intrinseco* es válido, porque en él se elige voluntariamente el voto para evadir el peligro, pues de nadie es compelido á ello, sino por sí mismo. Por este motivo los votos hechos por miedo de la muerte ó de otro grave daño, ya sea del enemigo, fiera, naufragio, ó de otro principio, son válidos. Lo mismo decimos de los votos hechos por miedo grave injusto que provenga *ab extrinseco*, no siendo *ad extorquendum consensum*, sino por otro fin, como si el padre de la doncella desflorada amenazase con la muerte al desflorador, y este por librarse de ella le prometiese casarse con su hija. Obliga tambien el voto si el miedo grave *ab extrinseco* fuere justamente impuesto, aun cuando fuese *ad extorquendum consensum;* como si en el ejemplo puesto amenazase el padre de la doncella al desflorador que no queria casarse con ella, ó resarcir los daños, le habia de compeler por el juez, y por miedo de la justicia prometiese el casamiento, porque en estas circunstancias el miedo es justamente impuesto, ó por mejor decir, el padre pide lo justo, y el desflorador se impone miedo. Los votos que se hacen por miedo leve, provenga de donde proviniere, son válidos, segun comun opinion.

R. 2. El voto hecho con miedo grave causado *ab extrinseco*, y *ex fine extorquendi consensum*, es válido, segun el derecho natural; porque aunque la coaccion disminuya, no quita el voluntario *simplicitèr*. La dificulad está en si es nulo por derecho positivo eclesiástico. La opinion mas comun y probable lo da por nulo, y se colige del cap. *Cum locum... de sponsalibus.* Del cap. *Ad*

audientiam, *de his*, *quæ vi*, y de otros, los cuales aunque espresamente no hablen de estos votos, los estiende á ellos la inteligencia comun de los jurisconsultos, á quienes en esta parte se ha de acceder, como peritos en el arte, y mas cuando se llega á ello la costumbre de la Iglesia; de manera que todo voto hecho con el espresado miedo sea inválido.

PUNTO XII.

Del voto y juramento condicionado y penal.

P. ¿De cuántas maneras pueden ser las condiciones propuestas en los votos? *R.* Unas son *generales*, como *si viviere*, *si pudiere* y semejantes. Otras *particulares*, y estas pueden ser de *presente*, *pretérito* ó *futuro*. Ademas, las de futuro; unas son *necesarias*, como *si mañana sale el sol;* otras *contingentes*, como *si mi padre consiente;* otras *imposibles*, como *si tocare el cielo con las manos;* otras *honestas;* otras *torpes contra la sustancia del voto;* finalmente, otras *torpes*, *que no son contra la sustancia de él.*

P. ¿Cuáles de estas condiciones vician el voto? *R.* 1. Las condiciones generales, ó de presente ó pretérito, no suspenden el voto, sino que lo dejan absoluto. Las imposibles y torpes contra la sustancia del voto lo hacen nulo, aunque en las últimas voluntades y el matrimonio se desechan como no puestas. Las torpes, que no son contra la sustancia del voto, lo dejan válido.

R. 2. Las condiciones honestas de futuro contingente hacen el voto propiamente condicionado, y suspenden su obligacion hasta su evento; como en el que hace voto de religion si saliere de tal peligro. Verificada la condicion, obliga el voto sin que se necesite nuevo consentimiento, del mismo modo que si desde el principio hubiese sido absoluto. Si la intencion del vovente se ligó á la condicion material, se requiere para quedar obligado que esta se verifique en específica forma; mas si fue su ánimo conseguir en cualquier manera el efecto de la condicion, bastará que esta se verifique *equivalentemente*. Pongo ejemplo: hace uno voto de religion si su padre se halla provisto de lo necesario: muere el padre, ya se cumplió *equivalentemente* la condicion, porque ya el padre no necesita del socorro del hijo; y asi este quedará obligado á entrar en religion, á no haber ligado su consentimiento á lo material de la condicion, lo que no se ha de presumir, á no constar ser este su ánimo.

El que hace voto con condicion, cuyo cumplimiento depende de su propia voluntad, como si uno prometiese castidad, con tal que aquel año fuese á Roma, no está obligado á esperar se verifique la condicion, y asi desde luego puede casarse. Mas el que lo hace bajo condicion que depende de la voluntad de otro, como el que hace voto de entrar en religion, si su padre consientiere, está obligado á esperar el evento de la condicion, y no pueden impedirlo con violencia, fraude ó engaño; y pecaria contra el voto si se portase de otra manera, porque el fraude y malicia *nemini debent patrocinari;* y de este se verifica el testo: *Quicumque sub conditione obligatus, curaverit ne conditio existeret, ni-*

hilominus obligatur. Leg. in execut. §. final de verbor. signif. Sobre si se ha de decir esto mismo del que no maliciosamente, sino solo con simples súplicas, consiguiese ó pretendiese conseguir del padre no diese su consentimiento, varian los autores. Nosotros seguimos el camino medio como seguro, afirmando que el hacer esto sin causa es ilícito, y lícito si hubiere alguna causa razonable.

P. ¿Es lícito hacer votos condicionados? *R.* Es lícito habiendo causa, mas no sin ella. Lo primero, se ve en el que hace voto de entrar en religion si Dios le libra del naufragio, enfermedad, ó de otra cualquier tribulacion, el cual voto es lícito. Tambien es claro lo segundo, porque poner condicion al voto sin necesidad, es una cosa frívola, y por consiguiente ilícito el ponerla. Mas no por eso será inválido el voto siempre, á no ser la condicion capaz de anularlo, como no lo seria si uno hiciese voto de castidad si tocase el cielo con las manos.

P. ¿Qué es voto penal? *R.* Voto penal se llama aquel en que el vovente se impone alguna pena, ó para retraerse de la culpa, ó para aprovechar en la virtud, como si uno hiciese voto de ayunar siempre que cayese en algun pecado carnal ó dejase de hacer los actos de las virtudes teologales. Puede ser *simplex* y *duplex*. Será *simplex* cuando solo se hace voto de sufrir la pena, como en el caso propuesto. Será *duplex* cuando se promete la omision de la culpa ó el acto de virtud, y juntamente el aplicarse la pena en caso de faltar á lo prometido; como si uno hace voto de no jugar, y si jugare, de ayunar. En el simple no hay obligacion en fuerza del voto mas que á cumplir la pena; pero en el doble está obligado, v. gr. á no jugar, y si jugare, á ayunar.

P. ¿El que por olvido quebranta el voto penal, queda obligado á la pena? *R.* No; porque donde no hay culpa, tampoco debe darse pena. Y esto es verdad, aunque acordándose del voto se olvide de la pena cuando la ignorancia fuere invencible; mas no si fuere vencible, porque esta no escusa, sino que en cuanto á sufrir la pena, se reputa por ciencia.

P. ¿Si el voto fuere doble, y se dispensa el primero, quedará tambien dispensado el segundo? *R.* Queda uno y otro. Segun esto, si se le dispensó el voto de no jugar al que lo hizo, se le dispensa tambien el de ayunar si jugare, porque supuesta la dispensacion de aquel, ya cesó la culpa en jugar por lo que mira al voto, y por consiguiente no tiene ya lugar la pena. Esto se entiende no habiendo antes incurrido en esta por jugar antes de la dispensacion del voto. Para lograr la dispensa del primero, y de la pena incurrida por su violacion, ó que se habia de incurrir, se ha de declarar tambien el segundo, esponiéndolo todo con claridad para que el superior proceda con mas madurez y conocimiento de causa.

P. ¿El que hizo voto de evitar alguna cosa, v. gr. el juego, bajo cierta pena, como de ayunar, estará obligado á ella por cada vez que quebrantare el voto? *R.* A no constar ser esta la voluntad del vovente, no tiene tal obligacion, sino que será suficiente sufrir la pena por la primera violacion; pues con esto se salva suficientemente la pro-

piedad de las palabras de la promesa, especialmente si las penas fuesen tales que apenas puedan repetirse; como si el vovente se impusiese una larga peregrinacion, ó guardar castidad, ó entrar en religion. En otras penas leves se incurrirá tantas veces cuantas se violare el voto, para cuya observancia se pusieron. En todo caso se deberá atender á la intencion del qué hizo el voto y á la forma de sus palabras.

PUNTO XIII.

De los que pueden hacer votos.

P. ¿Quiénes pueden hacer votos? *R.* Todos los que tienen uso de razon y no estan impedidos para ello de los superiores, porque todos ellos pueden prometer á Dios lo que es de *meliori bono.* Y asi solo estan escluidos de hacer votos por derecho natural los amentes, furiosos, borrachos y los que no han llegado al uso de la razon, como los muchachos antes de los siete años. Cumplidos estos quedan capaces para hacer votos. Los votos de los religiosos y de los hijos mientras estan sujetos á la patria potestad; los de las mugeres y siervos sin el consentimiento de sus prelados, padres, madres, maridos y señores, son nulos, siendo sobre cosas que pueden serles de perjuicio respectivamente; porque nadie puede prometer á Dios lo que no está en su potestad. Si no cedieren en perjuicio de los dichos, serán válidos los votos.

Es mas probable que la Iglesia puede inhabilitar algunos, y declararlos inhábiles para votar, aun respecto de votos particulares, porque no aparece repugnancia alguna en que la Iglesia ponga alguna circunstancia ó condicion, segun la cual valga el voto, y no de otra manera, aun cuando el voto sea interno. Por lo que mira á los votos solemnes no hay en esto dificultad alguna; y asi irrita la Iglesia la profesion solemne hecha antes de los diez y seis años, como el matrimonio clandestino; pues siendo actos públicos y solemnes caen bajo la potestas de la Iglesia en cuanto asignarles las condiciones que le parezcan convenientes para su valor.

P. ¿Son válidos los votos de los religiosos hechos sin consentimiento de sus prelados? *R.* 1. Si los votos de los religiosos no perjudican á la jurisdiccion del prelado, ni son contrarios á su regla y constituciones, como el rezar algunas oraciones, ó cosa semejante, son válidos, y tienen fuerza de obligar mientras el superior no los revoque. Mas no son firmes por hacerse siempre bajo la condicion de que el prelado no contradiga. S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 8. *ad* 3.

R. 2. Los votos de los religiosos hechos contra las órdenes del superior, ó contra sus reglas y constituciones, aun cuando solo obliguen á la pena, son nulos; porque respecto del religioso no son de cosa buena, sino de mala. Y esto aun cuando el prelado dispense, por ser siempre mejor acomodarse á las peculiares obligaciones de su estado, que usar de la dispensa, que siempre es vulneracion de la ley. Si las cosas sobre que recae el voto no son absolutamente prohibidas por el prelado ó por la ley, sino que solamente es la prohibicion de que no se hagan sin licencia, haciéndose el voto con es-

ta, será válido; porque su concesion en tal caso no es dispensa, sino antes bien cumplimiento de la ley. Mas estará obligado aquel religoso que hace el voto dicho á pedir la licencia necesaria para no hacer el voto ilusorio, manifestando al prelado el que hizo, para que este providencie lo que tuviere por mas conveniente. En una palabra, todo religioso debe en órden á sus votos privados, sujetarse al juicio de su prelado, sometiéndose á su dictámen. S. Tom. en el lugar arriba citado.

CAPITULO II.

De la cesacion del voto.

Muchas cosas de las que se han de decir en este capítulo son comunes asi al voto como al juramento. De las que son peculiares á solo este hablaremos en el siguiente. En este solo será nuestro asunto proponer las causas por las cuales cesa el vínculo de ambos. Por esto lo que dijéremos del voto, se deberá aplicar en su proporcion al juramento, en especialidad si es votivo.

PUNTO I.

De la irritacion del voto.

P. ¿Por cuántas y cuáles causas se quita la obligacion del voto? *R.* Por las seis causas siguientes, que son: *irritacion*, *dispensacion*, *conmutacion*, *cesacion del fin*, *impotencia física ó moral* y *condonacion*. Aunque otros numeran otras muchas, todas vienen á reducirse á las propuestas.

P. ¿Qué es irritacion? *R.* Es: *Annulatio voti ab habente potestatem dominativam.* Es de dos maneras, *directa* é *indirecta*. La directa se da cuando la potestad dominativa se ejerce sobre las personas, como la que tienen los prelados regulares en órden á sus súbditos. La indirecta es cuando la dicha potestad fuere sobre la cosa prometida, como la que tiene el Papa respecto de los fieles. La potestad dominativa directa, y la irritacion que de ella procede, tiene su orígen en el derecho natural, y no precisamente en el eclesiástico ó civil.

P. ¿Se requiere causa para la irritacion? *R.* Para la válida no se requiere alguna; porque todos los votos de los inferiores van hechos con la condicion de que el superior no contradiga. Es mas probable que ni aun para la irritacion lícita se requiere causa, por ser libre en el superior disentir al voto hecho por el inferior. Mas como el prelado ó superior deba obrar prudentemente y no impedir sin causa el aprovechamiento espiritual del súbdito, podrá por esta parte pecar venialmente, nunca mortalmente, irritando sus votos sin ella. Puede tambien el superior irritar los dichos votos, aunque el inferior no lo quiera; porque no depende su autoridad de la voluntad del súbdito, sino al contrario. El prelado superior puede irritar los votos hechos con licencia del inferior, mas este no puede los que se hicieron con la de aquel. Del mismo modo puede el prelado sucesor irritar los que se hubiesen hecho con la licencia de su antecesor.

P. ¿A quiénes compete la potestad de irritar los votos? *R.* La di-

recta la gozan los padres en órden á sus hijos; los prelados respecto de sus súbditos; los maridos para con sus mugeres; los tutores y curadores por lo que mira á sus pupilos y menores; y finalmente, los señores respecto de sus esclavos; porque á todos los dichos les compete la potestad dominativa en órden á sus inferiores. Por este motivo ni el sumo Pontífice puede irritar los votos de los fieles, ni el Obispo los de los clérigos ó de otros seculares, respecto de los cuales no tienen potestad directa dominativa sino de jurisdiccion. Respecto de los regulares el Papa, y el Obispo en órden á las monjas que le estan sujetas, gozan de una y otra potestad, y asi pueden irritar directamente sus votos no solemnes. Santo Tomas, *art.* 8. *ad* 3.

P. ¿Quiénes son los prelados que tienen potestad dominativa para irritar los votos? *R.* Todos los que lo son verdaderamente tales, sean superiores ó inferiores. Tambien la tienen los prelados secundarios ó superiores, ó ya se llamen con otro título, en ausencia del primero, cuando faltare por un dia natural; porque en este caso pasa á ellos por derecho el cuidado y administracion del convento y comunidad. La gozan asimismo las abadesas ó prioras respecto de sus monjas; porque aunque carezcan de jurisdiccion espiritual en ellas, tienen la dominativa, asi como la tienen otras mugeres cuando son nombradas por tutoras y curadoras de sus hijos. Los prelados no pueden irritar los votos de los novicios, por no tener en ellos potestad dominativa antes de su profesion. Pueden, sí, conmutarlos ó dispensarlos por la potestad eclesiástica que en ellos tienen; pero si los novicios salen de la religion, cesará la conmutacion, pues se cree hecha solo para el tiempo del noviciado.

P. ¿Qué votos pueden los padres irritar á los hijos? Antes de responder se ha de notar, que impúberes ó pupilos se llaman los varones antes de cumplir catorce años, y las mugeres antes de cumplir los doce. Cumplidos los catorce años en aquellos, y los doce en estas, hasta los veinte y cinco se llaman menores. La patria potestad dura en los hijos legítimos mientras no se acabe por su emancipacion, muerte civil, obispado, grande prelacía, ó matrimono con velaciones. Esto supuesto

R. 1. Los padres pueden irritar todos los votos de sus hijos impúberes, porque en edad tan tierna deben ser gobernados por la voluntad de otro. Los votos personales de los hijos púberes, que no perjudican al gobierno doméstico, no pueden ser irritados por los padres, porque en esta edad ya se presume gozan la suficiente discrecion. Pero los votos reales de estos pueden irritarse por los padres, porque los hijos, aunque sean púberes, carecen de administracion de bienes, y permanecen bajo el cuidado paterno. Esceptúase, si los votos fueren de bienes castrenses, ó casi castrenses, por tener en ellos los hijos el dominio y la administracion. Finalmente, no pueden los padres irritar voto alguno de los hijos despues que estos salieron de la patria potestad. S. Tom. en el lugar citado.

R. 2. Los tutores y curadores pueden irritar los votos de sus pupilos y menores, asi como hemos dicho lo pueden los padres; por-

que suceden á estos en el cuidado y régimen de aquellos. Por esta razon, el abuelo y abuela pueden irritar los votos de sus nietos á falta de padre, madre, tutor y curador; de manera, que los ascendientes por línea paterna pueden irritar los votos que podia el padre, y los que lo son por línea materna los que podia la madre. Puede tambien irritar el curador todos los del menor, que este no haya confirmado despues de la pubertad como está dicho; mas asi este como el tutor no pueden irritar los del pupilo y menor, concluido su oficio. Por el contrario, los padres pueden en cualquier tiempo irritar los de sus hijos, mientras no salgan de la patria potestad, por los capítulos arriba dichos.

La mas comun sentencia defiende que la madre no puede irritar los votos de los impúberes, viviendo y estando presente el padre, ni aunque haya este muerto, si se les asignó tutor; porque solo el padre goza de patria potestad, y él solo es la cabeza de la familia. Gozará, sí, de potestad para irritar los votos de los hijos, si el padre estuviere muy distante, ó fuere nombrada por tutora ó curadora de ellos; en cuyo caso podrá irritar los votos reales de los púberes, pues en estas circunstancias se devuelve á ella la administracion de la casa y familia.

PUNTO II.

De los votos que pueden irritarse mútuamente los casados.

P. ¿Qué votos puede irritar el marido á la muger? *R.* 1. Puede irritarle todos los que haya hecho durante el matrimonio, y que obsten á este, ó al bien y gobierno de la familia; porque en cuanto á esto, la muger está sujeta al varon. Por la misma razon puede tambien suspenderle todos los votos que haya hecho antes del matrimonio que repugnan á su sujecion.

R. 2. El marido no puede irritar á su consorte los votos hechos antes de casarse, ni los que hizo en tiempo de legítimo divorcio, ni los que se hayan de cumplir despues del matrimonio, como ni tampoco los de observar los preceptos divinos ó eclesiásticos, de rezar algunas oraciones, de frecuentar moderadamente los sacramentos, ó de dar algunas limosnas convenientes de los bienes parafernales; porque estos y otros semejantes no perjudican á los derechos del matrimonio. Lo mismo se ha de decir, si la muger hace voto de no pedir el débito, por ser en esto iguales ambos consortes. Estos deberán abstenerse de hacer voto de no pedir ó no pagar; pues como advierte el angélico Doctor *in* 4. *distint.* 32. *articul.* 4. *ad* 3. *Alii probabilius dicunt, quod neutrum potest unus absque consensu alterius vovere.*

P. ¿Qué votos puede la muger irritar al marido? *R.* Todos y solos los que se oponen á los derechos del matrimonio; porque en cuanto al derecho de este ambos son iguales. Puede tambien irritarle el voto de mudar el vestido de lego en el de religioso ó ermitaño, por el horror que puede causarle. Y con mas razon se debe decir esto en cuanto á irritar el marido este voto á la muger. Puede asimismo la muger irritar á su marido el voto de una larga peregrinacion, esceptuando la de Jerusalen ú otra que mire al

bien público de la Iglesia. Finalmente, puede suspender los votos hechos por el marido antes de celebrar el matrimonio, si se oponen á la vida social.

Los votos que durante el matrimonio hacen los casados por mútuo consentimiento, no se los pueden irritar mútuamente; y asi, si con este consentimiento recíproco hiciesen voto de castidad, ambos quedarian privados de pedir y pagar el débito; ni se librarian del vínculo del voto, aunque por mútuo convenio usasen sacrílegamente del matrimonio; porque una vez obligados á Dios por la promesa hecha de comun acuerdo, pierden la accion de condonarse mútuamente.

PUNTO III.

De la dispensacion del voto.

P. ¿Qué es dispensacion del voto? *R.* Es: *Annulatio obligationis voti ab habente potestatem spiritualem in foro externo.* Dícese: *In foro externo*, porque es potestad que toca al fuero esterior, y que solo puede residir en persona eclesiástica, y asi solo puede cometerse la facultad de dispensar á los clérigos que á lo menos esten iniciados de prima tonsura. Todos los que pueden por derecho ordinario ó delegado dispensar los votos, pueden tambien conmutarlos; porque el que puede lo mas, puede tambien lo menos dentro de la misma línea. Por la razon contraria, el que tiene facultad delegada para conmutar los votos, no puede en virtud de ella dispensarlos. El que tiene potestad para dispensar á otros, no puede usar de ella para dispensarse á sí mismo, sino que debe recurrir al superior, á escepcion del Papa que no lo tiene. Puede, sí, conceder á otro la facultad para que dispense con él, asi como puede darle la jurisdiccion para que le absuelva de sus pecados. Otra cosa debe decirse acerca de la propia ley.

P. ¿En qué consiste propiamente la dispensacion del voto? *R.* Consiste, ó en que Dios declara por medio del superior que hace sus veces, que condona la cosa que se le ha prometido, ó en que mediante la autoridad del prelado se hace, que lo que se contiene bajo del voto, no se contenga, en cuanto declara, que en aquel caso la cosa prometida no es conveniente materia del voto. Por lo que, cuando el prelado eclesiástico dispensa un voto, no dispensa en el precepto de derecho natural ó divino, sino que declara que su materia no cae, *hic et nunc*, bajo la obligacion del voto. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 10.

P. ¿En quiénes reside la facultad ordinaria para dispensar los votos? *R.* En primer lugar la tiene el sumo Pontífice para todos los fieles, los Concilios generales para toda la Iglesia. La tienen tambien los Arzobispos, Obispos y sus Vicarios generales para toda su diócesis. La gozan asimismo los Legados, Nuncios, Patriarcas y Primados para todo su reino ó provincia; y últimamente el Capítulo de la Catedral en la sede vacante, como los abades que gozan de jurisdicion casi episcopal, y todos los prelados regulares para sus súbditos. Todos la pueden delegar á otros clérigos, sean estos los que fueren; bien que, si el clérigo de menores estuviere casado, solo es capaz de esta delega-

cion por comision del Pontífice. San Tom. *art.* 12. *ad* 3. *ubi suprà.*

P. ¿Quién puede dispensar en los votos de una comunidad? *R.* Respecto de la comunidad que hizo el voto, puede dispensar el Obispo habiendo causa justa. En cuanto á los sucesores que no estan obligados por fuerza del voto, sino por la ley ó precepto del Obispo, puede este dispensarles á su arbitrio.

P. ¿Se requiere causa para que la dispensa del voto sea válida? *R.* Sí; porque el inferior no puede sin ella dispensar válidamente en la ley superior, cual es la ley natural y divina, que obligan al cumplimiento del voto. Asi todos con Santo Tomas, *art.* 13. *ubi suprà.*

P. ¿Si se duda de la causa, será válida la dispensa? *R.* Distinguiendo; porque ó se duda si se da causa, ó si esta es suficiente. Si lo primero, no es válida la dispensa, porque realmente seria dispensar sin causa. Si lo segundo, será válida, y puede concederse lícitamente, en especialidad mezclándose con ella alguna conmutacion; bien que aun sin esta seria absolutamente válida. S. Tam. *ibid. ad* 2.

P. ¿Será válida la dispensa concedida con buena fe, y pensando que hay causa suficiente para concederla, si á la verdad no la hubiere? *R.* No lo es; porque aunque durante la buena fe se escuse de culpa el que usa de ella, como tambien el que la concedió con la misma buena fe, faltando la causa, no puede el inferior dispensar válidamente en la ley superior. Por el contrario, si la dispensa se concediese sin conocimiento de la causa, y esta existiese, seria válida, aunque ilícita, la dispensa.

P. ¿Qué causas se han de reputar por suficientes para dispensar el voto? *R.* Comunmente se asignan las siete siguientes: 1.ª La duda de si se hizo el voto. 2.ª La imperfecta deliberacion en hacerlo, de cualquier principio que provenga. 3.ª El error de algunas circunstancias que despues se conocen. 4.ª La turbacion de la conciencia y ansiedad de ánimo acerca del voto. 5.ª La dificultad notable en su cumplimiento. 6.ª El daño espiritual ó temporal del vovente. 7.ª Cuando se espera mayor bien de la dispensa. Todas estas circunstancias quedan á la ponderacion del juicio de los prudentes; pues unos votos piden para dispensarse mas grave causa que otros, segun fuere mas grave la materia prometida, y la mayor deliberacion en prometerla.

P. ¿Qué votos pueden los prelados regulares dispensar á sus súbditos? *R.* Pueden dispensarles todos los que no esten reservados, asi como los Obispos á sus diocesanos; porque tienen respecto de ellos, ademas de la potestad dominativa, jurisdiccion espiritual casi episcopal en esta parte. Pueden, pues, dispensarles los votos que no estuvieren reservados, aunque los hayan hecho con su licencia ó con la de los superiores, porque siempre tienen la dicha jurisdicion espiritual que ningun superior les ha quitado. Con todo, no pueden dispensarles en los votos sustanciales, ni en los que estan anejos á ellos, ni en los de no procurar ó no aceptar dignidades fuera de la órden; pero podrán dispensarles el voto de pasar á religion mas estrecha, si juzgaren que el súbdito podrá mejor conseguir la perfeccion en la propia. Pueden tam-

bien dispensar los votos de los novicios, por gozar en ellos jurisdiccion espiritual, como tambien pueden los Obispos por no perder la suya hasta hecha la profesion.

P. ¿Pueden los confesores regulares dispensar en los votos de los seculares? *R.* Sobre este punto no hay cosa cierta. Solo es cierto que los confesores regulares no pueden dispensar á los seculares voto alguno, no teniendo privilegio para ello. Los que se citan en favor de esta facultad de los regulares concedidos por Eugenio IV, Leon X, Paulo III, Gregorio XIII, y Sixto IV, ó hablan de la facultad de conmutar solamente, ó de dispensar con otros regulares. Por lo mismo, siendo este un negocio tan grave, conviene que los regulares tomen el partido de usar de la facultad cierta de conmutar los votos de los seculares, absteniéndose de la incierta de dispensar, hasta que la Silla Apostólica se la conceda mas claramente; pues la que tienen hasta el dia es dudosa.

PUNTO IV.

De los votos reservados.

P. ¿Cuántos son los votos reservados al Papa? *R.* Son los cinco siguientes, á saber: el de castidad, el de religion, el de las tres peregrinaciones á Jerusalen, Roma y Santiago. Lo mismo decimos de los juramentos, si se hacen *ex devotione visendi sacra loca.* Si dichos votos ó juramentos se hacen por otro fin, aunque pio, no quedan reservados.

P. ¿Qué requisitos han de tener los referidos votos para que sean reservados? *R.* Deben ser absolutos, perfectos, ciertos y hechos *ex affectu ad rem promissam.* Deben ser absolutos; porque mientras está pendiente la condicion, ningun voto es reservado. Perfectos, esto es, que comprendan toda la materia y procedan de perfecta deliberacion. Y asi el voto de castidad conyugal, ó por algun tiempo, ó de no contraer matrimonio, ó finalmente si á él se obliga solo venialmente, no será reservado. Lo mismo si prometiere el vovente abstenerse del pecado *contra naturam*, ó del primer acto venéreo por la misma razon. Tampoco son reservados los votos dudosos, ni cuando por algun motivo se duda si son ó no reservados; porque siendo la reservacion odiosa, se ha de interpretar *strictè.* No lo son asimismo los votos disjuntivos, cuando una de las materias no es reservada antes que se elija la reservada. Finalmente, no son reservadas las circunstancias sobre añadidas á los dichos votos; como si uno hiciese voto de ir á Roma descalzo, puede el Obispo dispensarle en esta circunstancia de la descalcez, y asi de otras.

P. ¿Puede el Obispo en caso de urgente necesidad dispensar en los votos reservados? *R.* Puede; como si uno que tuviese hecho voto de castidad se viese precisado á celebrar luego el matrimonio, para evitar la infamia de la doncella que desfloró, ó de no contraerlo prontamente se hubiese de seguir grave escándalo. En este caso podria el Obispo dispensar el voto, no absolutamente, sino en cuanto fuese necesario para ocurrir al daño ó peligro urgente. Por lo que, si el asi dispensado quebrantase la castidad fuera del matrimonio, pecaria contra el voto, el cual revive muerta

la muger. La facultad ya dicha se entiende, aun cuando en la provincia se halle Legado ó Nuncio apostólico; pues estos no tienen mayor facultad que los Obispos, á no ser que Su Santidad se la haya concedido especial para dichos votos, en cuyo caso se deberá recurrir á ellos, si se puede sin los dichos inconvenientes.

P. ¿Los cinco votos dichos quedan reservados siendo condicionados ó penales? *R.* 1. Lo son, si las condiciones solo fueren generales, ó de pretérito ó presente. Es opinion comun, porque verificadas dichas condiciones, son los votos absolutos. *R.* 2. Tambien son reservados los votos condicionados con condicion de futuro, siendo del todo espontáneos y hechos *ex affectu ad rem promissam;* como si alguno de esta manera prometiese guardar castidad, ó entrar en religion, si su padre consiente ó si su hermana se casare, porque la condicion solo sirve á suspender la obligacion, y asi una vez verificada, nada le falta al voto para ser absoluto, perfecto y reservado.

R. 3. Los votos penales condicionados, aun cuando se verifique la condicion, no quedan reservados; como si uno prometiese entrar en religion, si cometiese tal pecado, porque el que asi promete entrar en religion, no promete la entrada por afecto que tenga al estado *directè et per se;* antes bien parece mostrar alguna aversion á él, y por eso se propone la entrada como pena, para que su temor le retraiga de la culpa. Y el voto de entrar en religion no es reservado, á no ser se haga *directè* y *ex affectu ad rem promissam*, como dicen muchos y graves tomistas.

R. 4. Los votos verdaderamente condicionados, en que no se da consentimiento plenamente voluntario, no son reservados, aun cuando se verifique la condicion, como el voto de religion para evitar un incendio, naufragio, enfermedad ú otro grave peligro. La razon es, porque para que los votos reservados lo sean, se requiere sean perfectos acerca de la materia prometida, lo que falta en los dichos votos, pues en ellos mas mira la voluntad á evadir el peligro que á abrazar la religion; y mas que á esta ama el vovente su propia vida, y de facto no hiciera la promesa, á no verse acometido ú oprimido del peligro. De aqui se sigue que los Obispos pueden dispensar en dichos votos, cuando no son perfectos ó se duda de su perfeccion, porque conviniéndoles por derecho ordinario la facultad de dispensar en los votos, no deben ser despojados de ella, á no haber pruebas para ello, ó por algun testo claro, ó por alguna razon convincente.

P. ¿Aceptada la conmutacion de un voto reservado, queda reservada la materia en que se conmutó? *R.* No; porque mediante la conmutacion legítima, pasa el voto de una materia reservada á otra que no lo es. *P.* ¿Si á uno se le concede facultad para dispensar ó conmutar votos se estiende tambien á los reservados? *R.* No; á no dársele especial comision para ello. Consta de la *extravag. Et si dominici gregis* 2. *de pænit. et remiss.* en la que se impone escomunion reservada al Papa contra los que con pretesto de privilegios dispensan ó conmutan los cinco votos dichos. Mas si á uno se le concede especial facultad para dispensar en los votos reservados, se

entiende respecto de todos. La facultad de dispensar en el voto de religion no se estiende al de castidad. Los confesores regulares pueden conmutar tales votos, siempre que por algun capítulo no fueren reservados.

PUNTO V.

De la conmutacion del voto.

P. ¿Qué es conmutacion? *R.* Es: *Substitutio unius materiæ pro alia, servata æqualitate morali.* Por esta definicion consta, en qué se distinguen la irritacion, dispensacion y conmutacion, á saber: en que la irritacion quita la obligacion del voto, aunque no haya causa peculiar para ello; la dispensacion la quita, habiendo causa especial; mas la conmutacion no la quita, sino que en el mismo voto sustituye una materia por otra. De donde proviene, que el que quebranta la materia sustituida peque del mismo modo que si violase el primer voto ó la primera materia.

P. ¿Puede cada uno conmutar sus votos por propia autoridad? *R.* 1. Cada uno puede conmutarlos en cosa evidentemente mejor, si la materia sustituida incluye la prometida, como si uno prometió un cáliz de plata, y lo da de oro. Por esta causa puede uno conmutar todos sus votos y aun los reservados en el de religion, siendo apto para ella; porque en este se comprenden todos, como los particulares en el universal, segun dice S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 12. *ad* 1.

R. 2. Ninguno puede conmutar sus votos por propia autoridad en cosa igual, aunque esta igualdad sea evidente; porque la conmutacion es acto de jurisdiccion, que nadie puede ejercer respecto de sí mismo. De donde se sigue, que menos pueda hacer esta conmutacion en otra materia menos buena, pues faltaria, ademas, la igualdad moral que se requiere en la conmutacion. Pecaria, pues, gravemente el que se portase de esta manera, y no cumpliria con el voto, poniendo en práctica la materia nulamente sustituida.

R. 3. Ninguno puede por propia autoridad conmutarse sus votos, aunque sea en materia evidentemente mejor, si la subrogada no incluye la prometida, como si uno prometió dar limosna, no puede con autoridad propia conmutarlo en ir á la conversion de los infieles; porque siempre es mas grato á Dios el cumplir lo que se le prometió, que cualquiera otra obra hecha por propia voluntad, como se colige del cap. 27. del Levítico donde pide Dios se le ofrezca el animal prometido, sin alguna mutacion, aun cuando sea en mejor.

R. 4. La conmutacion pura solamente puede hacerse por quien tenga potestad espiritual, guardando en hacerla igualdad moral, como se dice en la definicion; de manera que el voto personal regularmente se conmute en personal; el real en real; el perpétuo en perpétuo; el temporal en temporal (aunque esto no siempre es necesario) observando siempre una debida proporcion, no arismética, sino moral y equivalente, segun las circunstancias de la persona, promesa, materia y fin del que hizo el voto.

Para declarar mejor la materia pondremos algunos ejemplos: El voto de ayunar para macerar la car-

ne, se deberá conmutar en algun silicio, disciplina ú otra aspereza, que sea segun las fuerzas del que lo hizo: el de ayunar por toda la vida los viernes ó sábados en honor de algun santo, puede conmutarse en rezar el rosario de rodillas y oir Misa, ó alguna limosna: el de alguna peregrinacion, especialmente en las mugeres, en confesar y comulgar en Iglesia mas cercana, con alguna limosna proporcionada: el de servir en algun hospital, en darle al mismo alguna limosna: el de ayunar á pan y agua, en rezar el rosario entero de rodillas, juntamente con algun cilicio ó disciplina, habiendo fuerzas en el vovente para ello: el de no casarse, en confesar y comulgar cada mes, con alguna limosna, oracion ó rezo, ó podrá conmutarse en un ayuno mensual, y juntamente en oir una Misa y visitar la Iglesia: en hacer celebrar nueve ó diez, oyéndolas cada año, y asi en otros votos.

P. ¿Se requiere causa para la conmutacion del voto? *R.* Se requiere la haya; porque es acto de jurisdiccion, que no debe ejercerse sin ella. No se requiere sea tan grave como para la dispensa, y asi para hacerla por bula ó jubileo bastará aquella porque se conceden. Si la conmutacion se hace en materia evidente mejor, esta materia bastará por causa. Lo mismo se ha de decir, cuando se hace en evidentemente igual, y probablemente mejor. Si fuere igual, es suficiente causa leve, como alguna dificultad en cumplir con la primera materia. La conmutacion en cosa evidente menor, es inválida, por esceder la facultad del conmutante, á no ser que al mismo tiempo la tenga para dispensar en el voto. En caso de dudarse si la conmutacion se hizo en menos, se ha de tener por lícita, pues en ella debemos proceder no matemática, sino moralmente.

P. ¿Cómo se han de conmutar los votos en virtud de la bula ó jubileo? *R.* En primer lugar deben atenderse con cuidado sus palabras para acomodarse á ellas. Ademas de esto, se deben advertir tres diferencias que hay entre la Bula de la Cruzada y el jubileo. La primera es, que en el jubileo, segun que regularmente se concede, se da facultad para la conmutacion de todos los votos, inclusos los de las tres peregrinaciones, y esceptuando los de castidad y religion; mas por la Bula no se puede conmutar el de la peregrinacion á Jerusalen. La segunda es, que en el jubileo puede hacerse la conmutacion en otras obras pias á arbitrio del prudente confesor; pero por la Bula, segun la opinion mas probable, debe hacerse en algun subsidio temporal en favor de la Cruzada. La tercera es, que aun pasado el jubileo, se le pueden conmutar los votos al que hizo las diligencias para ganarlo; lo que no se puede hacer en virtud de la Cruzada, pasado el año de su publicacion. Si los votos se hicieron en favor de algun tercero, y este los aceptó, no se pueden conmutar ni por Bula ni por jubileo, porque sobre ellos no conceden facultad alguna, ni puede concederla otro que el sumo Pontífice, y esto por gravísima causa.

P. ¿En qué se debe conmutar el voto de una peregrinacion? *R.* Para su conmutacion debe hacerse cuenta con el trabajo del camino, con los gastos de ida y vuelta, con

los peligros, incomodidades de la jornada, teniendo tambien presentes la detencion y perjuicios de la familia, si acaso se habian de seguir. Se deberá asimismo hacer cuenta con lo que habia de gastar en su casa el vovente, y deducido esto, si la conmutacion se hubiere de hacer por la Bula, se deberá conmutar dicho voto, en que dé en subsidio de la Cruzada lo que habia de gastar en el camino, añadiendo algo mas por el trabajo y molestias del viaje. Si habia de celebrar algunas Misas en fueza de la promesa, podrá, si fuese posible hacerlo cómodamente, mandarlas celebrar en el santuario á donde habia de ir, ó sino en donde estuviere. Si la conmutacion se hace en virtud de jubileo ó de otra facultad, ya queda dicho como puede hacerse.

P. ¿Debe hacerse la conmutacion del voto dentro de la confesion? *R.* Los que la hacen por facultad ordinaria pueden hacerla dentro ó fuera, mas los delegados la deberán hacer segun lo que se les prescriba en la delegacion. Y como en esta siempre ó casi siempre, se pida confesion, como se ve en los privilegios de los regulares, en la Bula de la Cruzada y en los jubileos, la deberán hacer dentro de ella. Benedicto XIV en su Bula que empieza: *Inter præteritos...* dispone que las conmutaciones, absoluciones de censuras, y otras penas canónicas se deban hacer *intra confessionem,* haciéndose en vitud de jubileo.

P. ¿Hecha una vez la legítima conmutacion puede el vovente volver á la primera materia? *R.* No; porque hecha y aceptada legítimamente la conmutacion, ya es otro voto, ó el mismo con diversa materia. De aqui deducen comunmente los autores, que si la materia subrogada se hace imposible, no está obligado el vovente á la primera.

PUNTO VI.

De las demas causas por donde cesa la obligacion del voto.

P. ¿Cesando la causa ó fin del voto cesa su obligacion? *R.* Cesa cesando la causa final motiva próxima, porque cesando esta, cesa tambien la materia del voto, pues esta solamente se promete, en cuanto conduce á la consecucion del fin intentado; y asi, si uno hace voto de no entrar en tal casa, para evitar el peligro de caer con una muger que vive en ella, si esta muere ó se muda á otra parte, cesará la obligacion del voto, mientras la muger estuviere ausente, porque si volviere á la casa, revivirá otra vez su obligacion. Cesando solamente la causa impulsiva, no cesa la obligacion del voto; como si uno lo hizo de dar limosna á un pobre timorato, siempre queda con la obligacion de dársela, aunque degenere de sus buenas costumbres, á no tomar ocasion de la limosna para ser vicioso.

P. ¿Cesa la obligacion del voto cuando sobreviene alguna mudanza en las cosas? *R.* Si la mudanza fuere notable y manifiesta, puede cesar, porque supuesta ella, ya la materia es diversa; como si uno promete servir algunos años en un hospital, y se introduce en él una peste, no estará obligado á hacerlo el tiempo que durare el contagio, á no haber querido obligarse espresamente aun en este caso, ó se crea quiso obli-

garse; como si el sitio fuese ocasionado á padecer muchas veces tales epidemias. Mas si la mudanza que sobreviene no es notable, sustituirá la obligacion del voto, aun cuando se hubiese previsto al principio no se hubiera hecho; porque á no ser esto asi, siendo tan varias las vicisitudes de las cosas, no habria contratos, promesas ú otros pactos que pudiesen asegurar su firmeza. Sola, pues, aquella mudanza, que á juicio de hombres prudentes, convierte en otra la materia del voto, es capaz á quitar su obligacion.

P. ¿Cesa el voto por la impotencia del vovente? *R.* Cesa, asi por la impotencia física, como por la moral; como si uno hizo voto de oir Misa, y se pone enfermo, ó está encarcelado el dia en que se obligó á oirla, cesa su obligacion por impotencia física. Si no pudiere oirla sin grave peligro en la vida, fama ú honor, lo estará por la impotencia moral.

P. ¿El voto ó juramento hecho en favor de otro cesa si este lo condona? *R.* Si se hace principalmente en su utilidad, cesa por su condonacion; como si uno promete á otro servirle personalmente ó darle dinero, cesará esta obligacion si el interesado condona el servicio ó la suma prometida. Mas si se hace el voto ó juramento principalmente en honor de Dios, no cesará por la condonacion dicha; como si uno prometiese ó jurase á su hermano entrar en religion, principalmente para servir á Dios, y secundario para que el hermano sucediese en el mayorazgo; porque en tal caso y semejantes, se hace principalmente la promesa en honor de Dios, quien la acepta. S. Tom. 2. 2. *q.* 89. *art.* 9. *ad* 2.

TRATADO XII.

Del segundo precepto del Decálogo.

Habiendo ya tratado del voto, lo haremos inmediatamente del juramento, que es otro acto de la religion, y por el cual se toma el nombre de Dios en confirmacion de la verdad. Por lo mismo pertenece al segundo precepto del Decálogo. Su noticia es muy necesaria á los confesores en especialidad, por la demasiada frecuencia de perjurar, ó por lo menos de jurar. Del juramento trata el angélico Doctor inmediatamente despues del voto, 2. 2. *q.* 89. *en diez artículos.*

CAPITULO I.

Del juramento.

PUNTO I.

Naturaleza y division del juramento.

P. ¿Qué es juramento? *R.* Es: *Invocatio divini nominis ad fidem faciendam. Invocatio* tiene razon de

género; porque el serlo conviene el juramento con la oracion, de la que se distingue por las siguientes palabras: *ad fidem faciendam;* y asi se ponen por diferencia. La invocacion dicha puede ser, ó *material*, jurando solo interiormente; ó *verbal*, espresando el juramento con palabras; ó *por señas*, significando con ellas el juramento; ó finalmente, *por hecho*, como tocando los Evangelios ó algun otro libro, creyendo que se contienen en él. El divino testimonio puede invocarse *espresa* ó *tácitamente*. Espresamente, v. gr., diciendo: *Juro por Dios*. Tácitamente, jurando por las criaturas mas nobles, como por María Santísima, los ángeles, santos, el cielo, la tierra, ó el alma racional, en cuanto en ellas resplandece Dios. El hacerlo por otras criaturas inferiores, como por las moscas, cabellos y otras semejantes, no es verdadero juramento. Cuáles sean las criaturas por las cuales se haga ó no verdadero juramento, no es fácil determinar; y asi pende esto en mucha parte, asi de la aceptacion comun, como de la intencion del que jura, segun diremos despues.

Síguese de lo dicho, que el juramento no solamente es acto de religion, sino que lo es de *latría;* porque el que jura protesta la reverencia que se debe al nombre de Dios, de que se vale para afianzar la verdad de lo que dice. Para que se dé verdadero juramento se requiere libre voluntad é intencion de jurar, por ser un acto libre, que por lo mismo pide proceder de voluntad libre. Por esta causa, asi como el que hace voto sin ánimo de hacerlo, verdaderamente no lo hace, asi tampoco hace verdadero juramento el que jura sin ánimo de jurar, aunque tome el nombre de Dios en vano, y por esto peque.

P. ¿De cuántas maneras es el juramento? *R.* Por parte de la materia se divide en *asertorio*, *promisorio*, *conminatorio* y *execratorio*. El asertorio es: *Assertio divino testimonio confirmata*, como decir: *Juro que este dia es domingo*. El promisorio es: *Promissio divino testimonio confirmata*, como *juro que ha de dar cien doblones al hospital*. Este juramento contiene de sí dos verdades; una de presente, que consiste en tener intencion de cumplir lo que se jura, y otra de futuro, que consiste en poner por obra lo que se juró. El aserto solo contiene una verdad de presente ó pretérito. El juramento conminatorio es: *Comminatio divino testimonio confirmata*. Tiene tambien las mismas dos verdades que el promisorio. El execratorio es: *Execratio divino testimonio confirmata*. Este puede ser asertorio, promisorio ó conminatorio, segun la forma en que lo haga el que jura. Distínguense, pues, los juramentos promisorio, conminatorio y execratorio, en que el promisorio es *de re, quæ placet alteri*: el conminatorio *de re, quæ displicet alteri;* y el execratorio *de re, quæ displicet sibi*.

Por parte de la forma se divide el juramento en *simple* y *solemne*. El solemne es el que se hace con alguna solemnidad prescrita por el derecho, como tocando los Evangelios. El simple es el que se hace sin alguna. Divídese tambien el juramento en *judicial* y *estrajudicial*. El judicial es el que se hace en juicio, ó á la presencia del juez; y estrajudicial es el que se hace privadamente.

Se divide asimismo el juramento en *real*, *verbal*, y *misto de real* y *verbal*. El real es el que se hace tocando la Cruz ó Evangelios. El verbal el que se hace con solas palabras; y el misto el que se hace juntamente con palabras y acciones. Ultimamente, se divide el juramento en *absoluto*, *condicionado*, *personal*, *real*, *penal*, *misto de real y personal*, *reservado* y *no reservado*, como dijimos del voto.

P. ¿Son todos los juramentos de una misma especie? *R.* En razon de juramento todos son de una misma especie por convenir en una misma razon formal, que es invocar el nombre de Dios en confirmacion de la verdad. Sucede, no obstante, que en el mismo juramento se hallen otras malicias distintas en especie, como la blasfemia, inobediencia, injusticia y otras, como diremos adelante.

PUNTO II.

De las diversas fórmulas con que suelen hacerse los juramentos.

P. ¿Se requieren palabras determinadas para jurar? *R.* No; pues es suficiente para que se haga invocar el nombre de Dios en confirmacion de la verdad en cualquier manera que se hiciere. No obstante, todas las palabras ó fórmulas de que se suele usar para jurar se reducen á tres clases. En la primera se colocan aquellas palabras que segun el uso y acepcion comun se toman por juratorias, y asi se tienen por verdadero juramento en uno y otro fuero, á no constar espresamente ser otra la intencion del que las profiere. En la segunda se ponen aquellas palabras que en la comun acepcion no contienen juramento, á no ser que el que las profiere declare usa de ellas para jurar. En la tercera se incluyen las palabras ambiguas ó indiferentes que algunas veces forman juramento, y otras no; y asi se ha de colegir si lo hay del modo é intencion del que las profiere. Servirán á dar mayor luz los siguientes ejemplos.

De la primera clase son las fórmulas siguientes: *juro por Dios: Dios me es testigo: llamo á Dios vivo por testigo: como creo en Dios, que asi es: juro por la fe de Dios; por la fe de Cristo.* Lo mismo estas: *juro por mi vida, por mi alma, por mi salud, por el cielo, por la tierra, por el templo de Dios, por el hábito de la Vírgen.* Tambien deben colocarse en esta clase las siguientes: *Dios me ayude: el diablo me lleve: al punto me muera, si no es como lo digo.* Estas últimas espresiones, en sentencia de todos, forman un juramento execratorio, pues hacen este sentido: *si no es verdad lo que digo, Dios, á quien pongo por testigo, no me ayude: el demonio me lleve; ó me falte la vida.* Estas palabras: *voto á Dios: yo prometo á Dios*, aunque en rigor mas sean votos que juramentos, con todo, segun el uso comun se reputan por juramento. Esta fórmula: *vive Dios: vive el Señor que asi es*, ó *será*, constituye verdadero juramento, como consta de varios lugares de la sagrada Escritura.

En la segunda clase arriba dicha se numeran las siguientes fórmulas: *por mi fe: á fe mia: á fe de hombre de bien: en realidad de verdad.* Lo mismo dicen comunmente los autores de estas: *en mi conciencia: á fe de buen cristiano: como*

soy cristiano, religioso ó *sacerdote.* Con todo no se deberán usar, porque, segun otros, contienen verdadero juramento; como el decir: *juro que tengo de hacer esto*, ó *juro que es asi.* Tambien piensan muchos que es juramento el decir: *por la vida de mi caballo: por la vida de este árbol*, ó *de otra cosa inanimada.* El decir: *juro por mi barba: por mí mismo;* ó *juro por vida de cuanto puedo jurar*, no es juramento. Tampoco lo será decir: *juro por esta cruz*, sin formarla, ó haciendo algun círculo, ú otra figura que no sea cruz; pero sí lo será el decir: *juro por la cruz de Cristo.*

En la clase tercera se ponen las siguientes espresiones: *Dios lo sabe: Dios ve que es asi;* porque estas palabras, si se toman *invocativè*, y con ánimo de traer á Dios por testigo, son verdadero juramento; mas no si se toman *enunciativè.* Decir por modo de execracion: *me muera, me maten, me corten las orejas si no es asi*, es tambien juramento; pero comunmente no se toman sino por cierta apuesta ó contienda. Lo mismo se ha de decir de estas palabras: *sea yo un perverso, un mentiroso, un infiel, un herege, un ladron si no es asi;* y de estas: *tantos ángeles lleven mi alma como veces hice esto: Dios me conserve mejor, me ayude* ó *asista*, porque regularmente no se profieren como juramento.

Esta fórmula: *esto es tanta verdad como el Evangelio*, ó *es tanta verdad como que hay Dios*, ó *como que Cristo está en la Eucaristía*, es blasfemia si el que dice estas palabras quiere significar que es igualmente verdadero lo que afirma; mas no se reputan las palabras por juramento, á no ser que el que las profiere quiera poner en ellas por testigo á Dios. El que dijese movido de alguna pasion: *por Dios*, aunque pecaria invocando el nombre de Dios en vano, no haria juramento. Todo lo dicho depende de la costumbre y uso comun, como tambien de la aceptacion é intencion con que se profieren las palabras dichas ú otras semejantes.

PUNTO III.

De los requisitos para que sea lícito el juramento.

P. ¿Es lícito el juramento? *R.* El juramento hecho con los tres comites que diremos despues, es lícito y honesto. Consta de las palabras del Salmo 62. *Laudabuntur omnes qui jurant in eo*, como tambien de otros lugares de la sagrada Escritura. Tambien consta del derecho canónico en los títulos *jurejurando* y *de testibus.* Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 89. *art.* 2, donde prueba esta verdad católica asi por su orígen como por su fin. Ni es contra esto el que Jesucristo prohibiese á sus discípulos el jurar absolutamente, segun se dice en el *cap.* 5. de San Mateo; como ni el que Santiago nos diga en su Epístola canónica, *cap.* 5. *Nolite jurare, neque per cœlum, neque per terram, neque aliud quodcumque juramentum;* porque en estos lugares solo se reprueba la facilidad de jurar, por la cual alguna ó algunas veces se incurre en el perjurio.

P. ¿Cuántos son los comites del juramento? *R.* Son tres, á saber: *verdad, justicia* y *juicio*, segun lo que se nos previene por Jeremías, *cap.* 4. *Jurabis: Vivit Dominus in veritate, et in judicio, et in justitia.* La ver-

dad consiste en que se jure la cosa como se concibe ó se piensa que es. La justicia consiste en que lo que se jura hacer sea lícito y honesto, no malo ó imposible. El juicio en que se jure con discrecion, causa ó necesidad.

P. ¿El jurar falso en materia leve es pecado mortal? *R.* Lo es, como consta de la proposicion 24, condenada por Inocencio XI, que decia: *Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia, propter quam velit, aut possit damnare hominem.* La razon es, porque el traer á Dios por testigo de una cosa falsa es grave injuria, y tanto mayor, cuanto la cosa fuere mas leve. Por esta razon no se da parvidad de materia en la verdad sustancial del juramento; y asi el faltar á ella solo podrá ser venial por indeliberacion ó inadvertencia. Por la misma causa pecará gravemente el que jura como cierto aquello de que duda, porque realmente miente. Mas no se ha de decir lo mismo del que jura hiperbólicamente, como si uno jurase que Pedro tenia infinitas riquezas, ó que amaba infinitamente á Juan, porque tales espresiones significan cierto esceso en amar, ó un grande cúmulo de bienes. Con todo, el cristiano, cuyas palabras deben ser puras y sencillas, no debe usar de estas exajeraciones, aun sin juramento.

P. ¿Es lícito pedir juramento al que se prevee que ha de jurar falso? *R.* A ningun particular le es esto lícito, porque seria concurrir al perjurio del otro. Pero podrá pedirlo el juez á instancia de la parte, por exigirlo asi el oficio del juez y el órden judicial. En caso de duda de si el otro jurará ó no falso, se le podrá pedir que jure; porque en duda nadie debe ser reputado por malo, y puede ser útil el juramento al que lo pide para recuperar lo que es suyo, y que acaso no podria conseguir sino mediante el juramento.

PUNTO IV.

Del ánimo y certidumbre que se requieren para el juramento.

P. ¿Se requiere intencion de jurar para el juramento? *R.* Sí; porque siendo el juramento un acto humano, requiere ánimo y consentimiento de la voluntad. *P.* ¿Será lícito jurar sin ánimo de jurar? *R.* Por ninguna causa lo es, como consta de la proposicion 25, condenada por Inocencio XI, que decia: *Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.* Jurar lo falso sin ánimo de jurar, será grave culpa, por la irreverencia grave que en ella se hace á Dios. Si de este modo se jurare lo verdadero en materia grave, será pecado mortal, aunque si la materia fuere leve, solo será pecado venial; porque supuesta la verdad del juramento solamente se halla en él un leve desórden, que no constituye culpa grave.

P. ¿Queda obligado al juramento el que jura sin ánimo de obligarse? *R.* 1. El que jura sin ánimo de jurar ó de obligarse debe cumplir el juramento, si de no cumplirlo se ha de seguir escándalo ó daño de tercero, porque cada uno está obligado á precaver no se siga daño ó escándalo al prógimo de sus dichos ó hechos. *R.* 2. Parece ininteligible que uno tenga por una parte ánimo serio de jurar, y no lo tenga de obligarse al juramento; por esta causa dijimos, hablando del voto, que el

que lo hace sin ánimo de obligarse, verdaderamente no lo hace. Con todo, si hubiese alguno tan estúpido que quisiese jurar seriamente, sin ánimo de obligarse, quedaria obligado á cumplir lo que en esta forma juró, por la reverencia del juramento, y por la obligacion que hay de cumplir toda verdadera promesa.

P. ¿Qué certidumbre es necesaria para jurar? *R.* No es suficiente aquella que lo es para cohonestar los actos humanos, sino que se requiere otra mayor, deducida de razones y fundamentos gravísimos, que sean capaces á certificarnos de la verdad de lo que se jura, pues para la honestidad de las acciones humanas basta la opinion mas probable, pero para jurar se requiere otra mayor certidumbre; asi por el peligro de esponerse á perjurar, jurando sin ella, como por la reverencia debida á Dios. S. Tom. 2. 2. *q.* 83. *art.* 3. *ad* 3. Cada uno procure jurar en caso necesario la cosa como la sabe; lo cierto como cierto, lo dudoso como dudoso, y con esto no se espondrá á faltar á la verdad tan sagrada del juramento.

PUNTO V.

De la justicia y juicio del juramento.

P. ¿Es grave pecado faltar á la justicia del juramento? *R.* 1. Siendo leve la materia, solo es culpa venial faltar en el juramento á la justicia, ya sea el juramento asertorio, ya sea promisorio; como si uno jura *echar* una mentira leve ó de hacer un mal leve, porque en esto no se cree hacerse grave injuria á Dios supuesta la verdad del juramento; pues este no recae sobre la cosa mala, sino sobre la verdad. Se darán dos pecados veniales en el juramento promisorio de cosa mala leve; uno por el mal ánimo de ejecutarla, y otro por faltar en él á la justicia. En cumplir dicho juramento regularmente no se comete mas que culpa venial; porque comunmente se cumple con cierta vulgar ignorancia, con que el que juró piensa estar obligado á su cumplimiento. Pero si alguno pertinazmente quisiese defender la obligacion de cumplir lo que juró, incurriria sin duda en pecado de blasfemia práctica, queriendo que Dios aprobase la maldad.

R. 2. La falta de justicia asi en el juramento asertorio como en el promisorio en materia grave, es pecado mortal, y asi lo seria querer confirmar una murmuracion grave contra el prógimo, ó su propia culpa grave, con juramento, aun cuando fuese con verdad. En cuanto á confirmar con él la grave detraccion del prógimo, es comun sentencia. Por lo que respecta á la propia culpa es la mas comun entre los tomistas.

P. ¿Es culpa grave el defecto de juicio en el juramento? *R.* Regularmente no pasa de leve pecado; porque supuestas la verdad y justicia del juramento, no se reputa por grave injuria hecha á Dios faltar solamente á la necesidad ó causa para jurar. Será, sí, culpa grave, si por la repeticion de jurar se espone el jurador á ser perjuro; y asi los confesores deben corregir con severidad á los que frecuentemente juran, aun cuando lo hagan con verdad; pues el nombre de Dios santo y terrible, siempre se ha de invocar con toda reverencia.

P. ¿Qué causas hacen lícito el juramento? *R.* Con S. Tom. sobre la carta á los hebreos, *lect.* 4. *cap.* 6, son seis: 1.ª Para firmar la paz. 2.ª Para conservar la fama. 3.ª Por prenda de fidelidad. 4.ª Para prestar la obediencia. 5.ª Para dar seguridad. 6.ª Para atestiguar la verdad. *P.* ¿Hay en algun caso obligacion de jurar? *R.* La hay en los dos casos siguientes: 1.º Cuando el legítimo superior pide el juramento. 2.º Cuando el juramento es necesario para socorrer al prógimo ó á sí mismo. En el primer caso obliga la obediencia debida al superior, y en el segundo la caridad.

De lo dicho se sigue, que el perjurio no es otra cosa, que *adducere Deum in testem sine veritate, justitia, et judicio;* ó mas propiamente es: *adducere Deum in testem falsitatis.*

PUNTO VI.

De la verdad del juramento promisorio.

P. ¿Es perjuro el que no tiene intencion de cumplir el juramento promisorio? *R.* Sí; porque falta á la primera verdad del juramento, que no admite parvidad de materia, como ya dijimos. No obstante, en aquellos juramentos que se hacen por urbanidad, como de no entrar ó salir antes que otro y semejantes, bastará tener un ánimo conforme al sentido en que tales juramentos se profieren, á saber: cuanto es de parte del que los hace, ó en cuanto á él toca. Lo que conviene, sin duda, es abstenernos de hacerlos, pues nada necesita de ellos la urbanidad cristiana para su perfeccion.

P. ¿Es culpa grave faltar á la segunda verdad del juramento promisorio? *R.* 1. Si la materia fuere grave, lo será tambien la culpa, por la grave injuria que en faltar á ella se hace á Dios. Es sentencia cierta y comun. La principal dificultad está acerca de la materia leve de la segunda verdad del juramento promisorio, á saber: ¿si será mortal faltar á ella? Algunos responden distinguiendo entre la materia leve total, y la que solo es leve parcial. Respecto de la primera afirman ser culpa grave faltar á ella; como si uno hubiese jurado rezar una *Ave María* y no la rezase; mas lo niegan en el segundo caso; como si uno que hizo juramento de rezar el rosario omitiese una *Ave María.* Pero esta distincion la reputan otros por inútil. Y asi:

R. 2. El faltar á la segunda verdad del juramento promisorio no escede de culpa leve, siéndolo la materia, sea esta parcial ó total. La razon es, porque supuesta en el que jura la verdad del ánimo é intencion de cumplir lo que jura, aunque despues falte al cumplimiento de su promesa, no miente, sino solamente es infiel á Dios, como afirma S. Tom. 2. 2. *q.* 100. *art.* 3. *ad* 5, donde dice así: *Ad quintum dicendum, quod ille, qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si verò non faciat quod promittit, tunc videtur infidelitèr agere.* Siendo, pues, solo faltar á la fidelidad de la promesa no cumplir la cosa jurada, si esta fuere leve, no será grave la culpa; porque solo es venial faltar á la fidelidad en materia leve.

P. ¿El que prometió alguna cosa

con juramento, puede revocarlo antes de su aceptacion? *R.* Si la cosa se promete á Dios ó en su honor, ya no se puede revocar; porque el juramento asi hecho equivale á voto, y desde luego acepta Dios lo prometido. Mas si el juramento se hace en favor de algun tercero, puede revocarse antes de su aceptacion; porque el juramento sigue aqui la naturaleza de la promesa, que es revocable antes que el interesado la acepte.

P. ¿Deben observarse la verdad y justicia en el juramento conminatorio? *R.* Sí; porque este juramento equivale al promisorio, y asi el que lo hace, debe tener intencion de ejecutar la pena justa con que amenaza; y faltando este ánimo, será perjuro. Si la pena fuere injusta y muy escesiva, comete dos pecados mortales el que jura con ánimo de ponerla por obra; uno contra la justicia del juramento, y otro contra la del prógimo. Si la pena fuere justa y muy conducente al honor de Dios, será grave la obligacion de observar el juramento.

Son cinco, con todo eso, los casos en que uno puede escusarse, por lo menos de grave culpa, si no cumple lo que juró. El 1.º es, cuando cesa la causa, ó siempre que por alguna nueva razon se varíe la cosa; como si el hijo ó siervo á quien se juró castigar, pidiese humildemente perdon, ó se interpusiese algun amigo de por medio para que suspendiese el castigo; porque estos juramentos siempre se entienden hechos con estas condiciones. 2.º Cuando la conminacion se hace por ira, venganza ú otra pasion; pues asi no es de cosa lícita. 3.º Cuando por alguna razon seria el castigo imprudente; porque siéndolo no obliga á cosa alguna el juramento. 4.º Se escusan de grave culpa los padres ó señores, cuando juran á sus hijos ó esclavos los han de matar, quebrar las piernas, romper la cabeza ó cosas semejantes; ó porque regularmente hablan hiperbólicamente, ó para significar un grave castigo, que deben tener intencion de ejecutar para no jurar falso. 5.º Los muchachos que juran han de acusar á otros á sus padres ó maestros; ó porque siempre ó las mas veces juran con ira, ó por otra pasion; ó porque dejan de hacerlo por causa de mayor bien, ó de evitar riñas y conservar la paz.

PUNTO VII.

De la obligacion y materia del juramento.

P. ¿Qué obligacion impone el juramento? *R.* De su naturaleza la impone gravísima, por proceder de la autoridad del testimonio divino. Por esta razon el perjurio es pecado gravísimo, y mas grave que el homicidio, y que cualquiera otro pecado de los que van contra justicia; pues el perjurio procede directamente contra el honor debido á Dios. Con todo eso, la violacion del voto es mas grave que la del juramento promisorio, aunque la obligacion asi del juramento asertorio, como del promisorio, en cuanto á la verdad formal, es mas grave que la del voto; y por esta causa el perjurio formal es mas grave pecado que la violacion del voto; y en este sentido se ha de entender lo que dijimos en el Tratado antecedente, punto 6.

P. ¿Cuál es la materia del jura-

mento? *R.* Si este se hace en honor de Dios, ha de ser de *meliori bono;* como dijimos de la del voto, con quien en este caso coincide. Si el juramento se hace al hombre, debe ser su materia buena y honesta, ó por lo menos indiferente. Por este motivo el juramento de cosa ilícita, aunque solo sea venial, no induce obligacion. La cosa indiferente en cuanto tal, puede ser materia del juramento que se hace á los hombres, mas no del que se hace en honor de Dios. De aqui nace que el juramento hecho en favor de otro obliga á su cumplimiento, siempre que se puede practicar la cosa, sin dispendio de la salud eterna, como se dice *in cap. Quamvis pactum... de pactis in* 6.

Por esta razon, aunque la ejecucion del juramento sea impeditiva de mayor bien, ó vaya contra los consejos evangélicos, se debe observar, porque puede practicarse sin pecado; y asi obligan los esponsales jurados, aunque sean impeditivos de mayor bien. *Cap. Commissum... de sponsalibus.* Y no solo esto, sino que aun cuando sea ilícito el juramento, y prohibido por el derecho, obliga, si puede ejecutarse la cosa prometida sin pecar. Lo mismo decimos, aun en el caso de ser la promesa irritada por las leyes, ó el juramento hecho por miedo mientras no se consiga su relajacion, siempre que los dichos juramentos puedan cumplirse sin pecar. Conforme á esta doctrina obligarán los juramentos de dar á la ramera el precio que con él se le prometió por el uso carnal, el de pagar las usuras al logrero, y el de dar la cantidad jurada al ladron que obligó por miedo á ello, quedándole al dador el derecho ó la accion de repetir aunque sea luego.

P. ¿Obliga el juramento si la promesa fue pródiga? *R.* Si la cosa prometida es impartible, no obliga, por ser la ejecucion ilícita, como la promesa; mas si la cosa fuere partible, obligará en cuanto á la parte que pueda ejecutarse sin prodigalidad, pues esta puede darse sin culpa. *P.* ¿Si uno juró volver á la cárcel en que estaba preso, ó á que estaba condenado, estará obligado á cumplir el juramento aun con peligro de la vida? *R.* Lo está, ya que la pena de cárcel sea justa, ya que sea injusta; porque en ambos casos puede hacerlo sin pecado. Por la misma razon, el cautivo que se halla entre infieles y juró volver á su cautiverio, ó á no huir de él, estará obligado á cumplir su promesa, *aliàs* daria ocasion de blasfemar el nombre de Dios, y de despreciar la religion cristiana, como dice S. Tom. *art.* 7. *ad* 3.

PUNTO VIII.

De la mala costumbre de jurar.

P. ¿Qué se entiende por costumbre de jurar? *R.* La costumbre de jurar no es otra cosa que *facilitas, seu proclivitas jurandi ex repetitione, et frequentia juramenti.* Esta costumbre, como cualquiera otra, puede considerarse de cuatro maneras, esto es: *Activè* ó *in fieri*, *formalitèr*, *concomitantèr* y *consequentèr*. Del primer modo no es otra cosa que los actos que la producen. Del segundo es la misma costumbre producida. Del tercero es la misma costumbre conservada, ó la conser-

vacion de ella. Lo cuarto son los actos que proceden de la misma costumbre, ó la misma costumbre en cuanto los causa. Esto supuesto

P. ¿Los juramentos que proceden de la costumbre de jurar, son pecados graves si se dicen sin plena advertencia? *R.* 1. Los juramentos que proceden de una mala costumbre, ya de jurar falso, ya de jurar sin suficiente cautela de si es verdadero ó falso lo que se jura, son culpa grave, no solo *in causa*, sino tambien *formalitèr*, aunque se digan sin plena advertencia; porque los tales juramentos son libres en su causa, y voluntarios, y esta se adquiere y se conserva libre y voluntariamente; y para culpa grave es suficiente la voluntad indirecta y virtual, la que hay en el caso presente. Y aun cuando en alguna ocasion se profiriesen los juramentos por alguna pasion repentina, y no por la costumbre, por lo que podrian en otros escusarse de culpa grave, se han de reputar regularmente por pecado mortal en el consuetudinario; porque en lo moral debe formarse juicio de lo que comunmente sucede.

R. 2. La costumbre de jurar á cada paso, aunque sea con verdad, si es sin necesidad, se ha de tener por culpa grave, asi por el escándalo de los que lo oyen, como por la mala educacion que con ello se da á los hijos, criados é inferiores, si esta mala costumbre se halla en los padres, amos, maestros y otros superiores. Y no menos debe reputarse por grave culpa dicha costumbre, por la irreverencia que con ella se hace al nombre de Dios, y por el peligro en que pone al que la tiene de perjurar; pues como dice el *cap.* 29. *de jure jurando: Ex frequenti, et incauta juratione, perjurium sepè contingit.*

Sobre la obligacion que tiene el penitente á confesar la costumbre de jurar; como tambien del modo con que el confesor ha de portarse con los juradores y otros consuetudinarios, trataremos mas oportunamente cuando lo hagamos del sacramento de la Penitencia.

PUNTO IX.

De cuándo el juramento confirma el contrato.

P. ¿Es válido el juramento añadido al contrato cuando no confirma este? *R.* Todo juramento que puede cumplirse sin pecar, y no está irritado por el derecho, es válido, aunque no confirme el contrato á que se añade. Si el derecho irrita no solamente el contrato, sino tambien el juramento, como sucede acerca de la renuncia y disposicion jurada del novicio hecha sin licencia del Obispo ó de su Vicario, dentro de los dos meses próximos á su profesion, irritada del todo por el Tridentino, *Sess.* 25. *cap.* 16. *de Regularib.* será irrito el juramento.

P. ¿Qué diferencia se da entre el juramento que confirma el contrato y el que no lo confirma, aunque sea válido? *R.* Se dan tres diferencias entre uno y otro. La primera es, que cuando el juramento confirma el contrato, obliga por la religion y la justicia, mas si no lo confirma, solo obliga por la religion; como en el caso puesto arriba de dar una cantidad al ladron, que no obstante de ser la promesa nula por derecho, obliga el juramento á cumplir lo prometido por la religion. La se-

gunda es, que cuando el juramento confirma el contrato, solo puede irritarlo el Papa, y esto con urgente causa, pero el que no lo confirma, puede ser irritado ó relajado por el Obispo. La tercera es, que cuando el juramento confirma el contrato, pasa su obligacion á los herederos, lo que no sucede cuando no lo confirma; como el juramento de pagar usuras obliga al que lo hizo, mas no á sus herederos.

P. ¿Cuándo se dirá que el juramento confirma el contrato? *R.* En primer lugar no confirma el juramento el contrato, cuando este se irrita en el derecho, ó es irritable en odio del acreedor; como el juramento de dar al ladron cien doblones, y al usurero las usuras prometidas con juramento. En estos casos y otros semejantes obliga el juramento, mas este no confirma el contrato, ni el acreedor adquiere derecho alguno contra el que juró.

Lo segundo, no confirma el juramento el contrato, cuando este se irrita primaria y principalmente por el bien comun; por cuya causa no confirman el contrato el juramento del clérigo de renunciar el privilegio del foro, ó los juramentos hechos con miedo, de profesion, matrimonio, esponsales, ni otros de esta clase.

Decimos lo tercero, que si el contrato solo se irrita principalmente en utilidad privada de los que lo celebran, es confirmado con el juramento, á no contener injusticia la cosa jurada, porque cada uno puede ceder su propia y privativa utilidad. Por esta causa son válidos los contratos de la muger que consiente en la enagenacion del fondo dotal, y varios de los pupilos y menores confirmados con juramento, aunque *aliàs* sean nulos por derecho.

CAPITULO II.

De algunos juramentos particulares.

PUNTO I.

Del juramento anfibológico.

P. ¿Qué es anfibología, y de cuántas maneras puede tomarse? *R.* Anfibología es: *Dubia sermonis sententia.* Vulgarmente se llama *engaño.* Puede suceder de cuatro maneras. La primera, cuando las palabras segun su comun acepcion pueden igualmente tener dos sentidos, como estas: *Este libro es de Pedro,* que igualmente significan que Pedro es el autor ó el dueño del libro. La segunda, cuando las palabras tienen un sentido mas comun y otro menos comun, como estas: *Pedro es un buen hombre*, que en el sentido mas comun significan que Pedro es virtuoso, y en el menos comun, que es un simple. La tercera, cuando las palabras solo tienen un sentido; mas por el modo con que se dicen ó se preguntan, ó por las circunstancias del tiempo, lugar ó persona se determinan á otro; como cuando el confesor pregunta al penitente si ha cometido tal pecado, y responde que no, si no lo cometió desde la última confesion; pues esta es la mente del interrogante. La cuarta, cuando teniendo las palabras un solo sentido, se determinan á otro distinto mediante alguna restriccion *purè* mental ó interna; como si pidiendo Juan cien doblones prestados á Pedro que los

tiene, este respondiese *no los tengo*, entendiendo en su mente, *para prestarlos*.

P. ¿Es alguna vez lícito el juramento anfibológico puramente interno? *R.* No. Consta de tres proposiciones condenadas por el Papa Inocencio XI. La primera, que es la 26, decia: *Si quis, vel solus, vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine, juret, se non fecisse aliquid quod reverà fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, reverà, non mentitur, nec est perjurus.* La segunda, que es la 27, decia: *Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties sit necessarium, aut utile ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens, et favorabilis.* La tercera, que es la 28, decia: *Qui mediante commendatione, vel munere ad magistratum, vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum quod de mandato regis exigi solet, non habito respectu ad intentionem exigentis; quia non tenetur fateri crimen occultum.* Consta, pues, que toda restriccion *purè* mental es ilícita, y como tal reprobada por la Iglesia. Por lo mismo no nos detenemos en rebatir algunos argumentos que se ponen en contra, y mas siendo muy fácil su solucion, supuesto lo ya dicho.

P. ¿Es lícito alguna vez usar de la anfibología esterna? *R.* No es lícito su uso sin intervenir justa causa, y mucho menos en el juramento, sin haberla mas grave. La razon es, porque la anfibología, aunque sea esterna, se opone á la sociedad política y civil, lo que es bastante para reprobar á su uso, á no intervenir causa justa. Y como por otra parte la reverencia del juramento pide causa mucho mas grave que cualquiera otra locucion, sin que la haya, no se podrá usar de tal modo de hablar en el juramento. Mas no será culpa grave, aun en este caso, supuesta la verdad de la anfibología esterna; porque la falta de necesidad en el juramento no constituye pecado mortal en los que juran rara vez.

P. ¿Cuál se ha de tener por justa causa para hablar ó jurar con anfibología esterna? *R.* Se dará causa justa siempre que su uso sea *hic et nunc* conveniente para algun fin honesto, como para conservar la vida, el honor, defender sus bienes temporales, ó para el ejercicio de algun acto de virtud. En juicio legítimo, en la celebracion de los contratos onerosos, no se da causa suficiente para jurar con dicha anfibología, pues debe el reo, el testigo y el contratante decir de plano la verdad, segun la sana intencion del juez ó de la parte.

P. ¿Qué condiciones son necesarias para el uso lícito de la anfibología esterna? *R.* Las cinco siguientes, á saber: que haya justa causa; que el que es preguntado no tenga por algun capítulo obligacion de confesar claramente la verdad, sino que por el contrario tenga derecho á encubrirla; que á ninguno dañe ocultar la verdad; que las palabras tengan de sí, ó por razon de las circunstancias, un sentido perceptible por el que las oye, si con mas aten-

cion las advirtiese; que nunca se use de ella con ánimo de engañar, sino solamente de ocultar la verdad.

P. ¿Debe usar de anfibología el confesor cuando es preguntado de lo que ha oido en la confesion? *R.* Sí; porque por una parte urge la obligacion gravísima de guardar el sigilo, y por otra el confesor ejerce los muneros de Dios y de hombre, y nunca habla, ni debe hablar como hombre, lo que sabe por la confesion como Dios, y asi debe absolutamente negar, aunque sea con juramento, si es necesario, sea en juicio ó fuera de él, lo que sabe por la confesion como si no lo supiese. S. Tom. *in Sup. q.* 11. *art.* 1. *ad* 3.

Mas si algun perverso se propasase atrevidamente á apurar al confesor para que le dijese lo que sabe como tal, aun en este caso es comun sentencia podria jurar que nada sabia, porque siempre se consideran en él los dos muneros dichos, y todos los fieles se persuaden, cuando oyen jurar á un confesor negando que nada sabe, que habla de lo que sabe como hombre. Con todo no faltan algunos que juzgan que en el caso dicho deberá el confesor repeler al que le pregunta, no negando lo que sabe como confesor, sino diciéndole: *Tu pregunta es sacrílega, y lo seria tambien mi respuesta, ya afirme, ya niegue en ella lo que deseas saber; y asi abstente absolutamente de preguntar lo que yo no puedo decir sin profanar el sacramento.* Esto, dicen, deberá responder el confesor en el caso dicho, mas no negar absolutamente, porque siendo preguntado como confesor, seria faltar á la verdad decir que no sabe lo que realmente sabe por la confesion.

Ciertamente que esta ó semejante respuesta parece á *prima facie* la mas segura, y por lo que mira á guardar el sigilo coincide con la comun opinion; mas si por alguna circunstancia se pudiese temer su violacion, solo se deberá seguir esta.

P. ¿Puede el reo negar con juramento su delito siendo preguntado por el juez? *R.* 1. Si el reo fuere preguntado legítimamente por el juez, no puede negar el crímen cometido, aunque de confesarlo peligre la vida; porque preguntando legítimamente tiene derecho á que el reo responda manifestando la verdad. Es doctrina espresa de Santo Tomas, 2. 2. *q.* 69. *art.* 1.

R. 2. Si el reo no fuere preguntado legítimamente por el juez, puede sin mentir eludir la respuesta con algun efugio, como diciendo: *No hice el homicidio*, ó *no cometí el delito*, entendiendo en su interior, *para manifestártelo.* Ni esta es restriccion mental condenada por la Iglesia, porque las circunstancias del que pregunta y responde la hacen esterna, siendo cierto que para que el reo esté obligado á manifestar la verdad de su delito al juez, debe este preguntar legítimamente y segun derecho.

Por el mismo motivo, si habiendo uno quitado la vida á un hombre sin culpa, creyéndo fuese una fiera, ó en justa y moderada defensa de la propia, y fuese preguntado por el juez si habia cometido el homicidio, podia responder que no, porque la pregunta segun la mente legítima del juez era sobre el homicidio injusto, y en el caso dicho no lo habia. Lo mismo debe

entenderse en su proporcion de otros muchos casos, como del inquisidor, abogado, médico, cirujano y otros, á quienes se consulta bajo de secreto natural, que preguntados del asunto pueden responder, negando tener noticia de él, porque hablan como particulares, y segun lo que lícitamente pueden manifestar; y en este mismo sentido se entiende hecha la pregunta, y por lo mismo las circunstancias hacen que la restriccion no sea puramente interna.

Dirás contra esto: luego tambien podrá la muger adúltera negar su delito al marido que se lo pregunta, si estuviere oculto, diciéndole: *No cometí tal adulterio*, entendiendo en su mente *para decirlo á tí*. Podrá tambien el que tiene los dineros que otro le pide prestados, responder, *que no los tiene*, concibiendo en su interior *para dárselos*. *R.* Negando la consecuencia; porque en estos y otros casos la restriccion es *purè* interna, sin que se den en ellos circunstancias que la hagan esterna; lo contrario sucede en los que quedan dichos, y asi la disparidad es notoria.

PUNTO V.

De otros juramentos particulares.

P. ¿De qué manera obligan los estatutos y leyes de alguna comunidad, capítulo ó colegio á los que juraron su observancia? *R.* Obligan segun el uso y costumbre en que estan recibidas; de manera que respecto de aquellas que estan en su vigor y observancia, y obligan á culpa grave, obliga el juramento *sub gravi;* y respecto de las que obligan *sub veniali*, ó á sola pena, no obligará el juramento sino á culpa leve ó á la pena; y si absolutamente cesaron por abrogacion ó legítima costumbre, á nada obligará el juramento, porque este nada añade á su obligacion, sirviendo solamente á confirmar la que imponen dichas leyes ó estatutos, segun que estan recibidos por legítimo uso y costumbre.

P. ¿Obliga el juramento que hacen los escribanos y otros ministros de justicia de guardar la tasa impuesta por las leyes? *R.* Obliga; porque mientras no conste como de hecho no consta con evidencia ser la tasa injusta, debe esta observarse; y si los dichos se escediesen en llevar mas derechos que los que las leyes les prescriben, quedarán obligados en conciencia á la restitucion.

P. ¿Los senadores, corregidores y demas ministros, públicos estan obligados á reprimir los delitos públicos en fuerza del juramento que hacen de mirar por el bien comun? *R.* En fuerza del juramento dicho solo quedan obligados á poner remedio en los delitos que ofendan la paz y tranquilidad pública, y se oponen á la observancia de las leyes que conservan la humana sociedad, porque á solo esto se obligan por el juramento. Con todo eso, como padres de la república deben cuidar se destierren de ella los escándalos y pecados públicos de cualquiera clase que sean.

P. ¿El juramento de guardar secreto sobre lo que se trata en los capítulos ó congregaciones obliga siempre á culpa grave? *R.* Dicho juramento obliga segun fuere la

materia. Si esta es de gran momento, ya sea respecto de la comunidad, ya por respecto á algun tercero, obligará á culga grave; pero si solo fuere en las mismas circunstancias de leve momento, solo obligará á pecado venial, porque el mencionado juramento solo obliga como el precepto de guardar secreto, y el precepto obliga segun fuere la materia. Ni es otra la intencion asi del que jura como de la comunidad que exige el juramento.

P. ¿Estan obligados los médicos á guardar el juramento de avisar á los enfermos para que se confiesen conforme á lo dispuesto por la constitucion de Pio V? *R.* Donde está en observancia dicha constitucion, y se jura por los médicos cumplir lo en ella dispuesto, estan obligados de avisar á los enfermos, que adolezcan de enfermedad grave, que se confiesen; de manera que no pueden visitarlos pasado el tercer dia, á no hacerles constar haberlo hecho por testimonio del confesor dado por escrito. Dicha constitucion no debe entenderse de cualquiera enfermedad, sino de la que á juicio del médico prudente se repute grave. Ni la prohibicion de visitar al enfermo se ha de entender, cuando de no visitarlo puede seguírsele grave perjuicio, pues esto seria en grave detrimento de la caridad. Aun prescindiendo de la referida disposicion, estan gravemente obligados los médicos á prevenir con tiempo, sin atender á respeto alguno de carne y sangre, á los enfermos que creen de peligro para que reciban los sacramentos y dispongan sus cosas como conviene para asegurar su eterna felicidad.

PUNTO VI.

De que manera cesa la obligacion del juramento.

P. ¿Por cuáles y cuántas causas cesa la obligacion del juramento? *R.* Por las mismas que ya dijimos cesaba la del voto. Y asi lo que de la cesacion de este dijimos en el Tratado antecedente, debe aplicarse en su proporcion al juramento.

P. ¿El que tiene potestad para dispensar ó conmutar los votos, la tiene tambien para dispensar ó conmutar los juramentos hechos á Dios? *R.* Si la potestad fuere ordinaria, se estiende segun todos tambien á los juramentos. Si la potestad fuere delegada, aunque la sentencia afirmativa sea muy probable, no obstante dicen algunos que es contraria al estilo de la curia romana, segun el cual la facultad de dispensar los votos no se estiende á dispensar los juramentos ni votos jurados. Ante todas cosas debe considerarse el modo de la delegacion, y despues el estilo de la curia. Los confesores mendicantes tienen privilegio para conmutar los votos, aunque sean jurados, no siendo reservados al Pontífice, ó no habiendo perjuicio de tercero por la conmutacion.

P. ¿Puede el Pontífice dispensar en todos los juramentos? *R.* Con causa grave puede dispensar en todos los que se hayan hecho á Dios. Pero para dispensar en los que espontáneamente se han hecho en favor de algun tercero, y este los aceptó, se requiere causa gravísima que ó ceda en favor del bien comun, ó en favor del inocente, ó en pena del delito; de otra manera

seria la dispensa, sobre injusta, nula. Los Obispos pueden tambien dispensar en los juramentos no reservados hechos á Dios, como tambien en los hechos en favor de algun tercero, si no se hicieron libremente.

Ademas de los juramentos arriba dichos, hay tambien otros reservados al sumo Pontífice. Tales son los hechos acerca de los estatutos de los colegios, universidades y bienes eclesiásticos, cuando estan confirmados por el Papa. Los juramentos que tienen su orígen de los mandatos pontificios acerca de la observancia de algunos decretos. Lo son tambien aquellos con que se obligan algunas personas insignes, como emperadores, reyes, duques, condes, marqueses y los Obispo en su promocion. Lo mismo se ha de decir de los juramentos acerca de cosas árduas y de grande entidad hechos por las universidades; como defender el misterio de la Inmaculada Concepcion, ó la doctrina de S. Tom.

P. ¿En qué manera cesa el juramento que dos hacen de obsequiarse mutuamente? *R.* Cesa de cinco maneras, á saber: por recíproca remision; por la infidelidad de uno de los dos; cuando pide otra cosa el derecho de la Iglesia, propio, ó de los suyos; cuando sobreviene notable mudanza en las cosas; finalmente, cuando el observar el juramento ha de perjudicar al otro. Lo demas que pertenece á este Tratado queda ya dicho en el anterior.

TRATADO XIII.

De la adjuracion.

Inmediatamente despues del juramento trata el angélico Doctor de la adjuracion, 2. 2. *q.* 90, y nosotros haremos lo mismo á las luces de su doctrina.

CAPITULO UNICO.

De la naturaleza, division y otras condiciones de la adjuracion.

PUNTO I.

Qué cosa sea, y de cuántas maneras la adjuracion.

P. ¿Qué es adjuracion? *R.* Es: *Contestatio rei sacræ per quam adjuratus imperio, aut precibus inducitur ad aliquid faciendum, seu omittendum.* Si se toma propiamente es acto de la religion; porque por ella se da honor á Dios, valiéndonos de su nombre para pedir ó mandar lo que deseamos se haga. Se distingue del juramento, porque en este nos valemos del nombre de Dios para confirmar la verdad; mas en la adjuracion usamos de él como objeto de amor ó de temor. Tambien se distingue de la oracion, porque en esta nada se manda, y en la adjuracion puede mandarse en nombre de Dios. No se da especial precepto de adjurar, aunque en los ministros de la Iglesia puede haberlo por ra-

zon de su oficio, especialmente en órden á conjurar los demonios.

P. ¿De cuántas maneras puede ser la adjuracion? *R.* Se divide en *deprecativa* é *imperativa;* en *privativa* y *solemne;* en *propia* é *impropia. Deprecativa* es, cuando pedimos á Dios alguna cosa por su misericordia, ó por los méritos de Jesucristo, de María Santísima ó de los santos. *Imperativa* es, cuando se manda á los inferiores en el nombre de Dios. *Solemne* es, la que se hace en la forma prescrita por la Iglesia y por los ministros que estan deputados para ello. La *privada* es, la que cualquiera puede hacer por sí. *Propia* es, en la que se invoca á Dios ó los santos, en cuanto resplandece Dios en ellos. *Impropia* es, en la que se invocan los santos segun su propia y peculiar escelencia. Aquella es acto de latría, y esta de hipedulía ó dulía. Pide la adjuracion para que sea lícita las mismas condiciones que el juramento, por ser cierta especie de él.

P. ¿Quiénes pueden ser adjurados y adjurar? *R.* 1. Solas las criaturas racionales pueden ser propiamente adjuradas, porque solas ellas pueden percibir la adjuracion. Las nubes, tempestades y animales irracionales solo pueden serlo indirectamente, dirigiendo la adjuracion directamente á los demonios, que por su medio intentan nuestro daño. S. Tom. 2. 2. *q.* 90. *art.* 3.

R. 2. Con adjuracion privada cualquiera puede adjurar, mas con la solemne solo los ministros de la Iglesia ordenados y destinados para ello. Tales son los exorcistas, que en su ordenacion reciben la potestad para conjurar á los demonios y tempestades. Esta potestad de órden es en todos igual, asi como lo es la potestad de consagrar en los presbíteros, pues no depende de los méritos del que la confiere, ó de aquel á quien se confiere, sino de la virtud divina.

PUNTO II.

De los exorcismos.

P. ¿Qué es exorcismo? *R.* Es: *Adjuratio dæmonum per virtutem Dei, ut à nocendo desistant.* Tienen los exorcismos virtud para espeler los demonios *ex opere operato,* entendiéndose de la virtud moral, como lo afirma el angélico Doctor, 3. *p. q.* 71. *art.* 3, donde dice: que los exorcismos no solo significan, sino que obran alguna cosa en órden á la espulsion de los demonios. Esta virtud, segun algunos, es infalible en cuanto á causar algun efecto, á lo menos la espulsion vial. Segun otros, obran ó no conforme fuere la voluntad de Dios.

Ademas de los exorcismos instituidos por la Iglesia se dan tambien otras cosas con las cuales se ahuyentan los demonios, como con la invocacion de los nombres de *Jesus* y *María,* con la cruz, con los agnos de cera, y con otras reliquias sagradas, y principalmente con el agua bendita, segun lo dice Santa Teresa, cap. 31 de su vida. Los exorcismos, como advierte S. Tom. se ordenan á espeler á los demonios del interior, y el agua bendita á alejarlos de lo esterior, 3. *p. q.* 71. *art.* 2. *ad* 3.

P. ¿De qué manera debe portarse el exorcista para cumplir exactamente con su ministerio? *R.* Supuesta la necesidad de usar de los exor-

cismos contra los demonios, debe ante todas cosas presidiarse con las armas espirituales, á saber: de una viva fe, de una esperanza firme, y de una ferviente caridad; como asimismo de una humildad profunda, de una devota oracion, y de santos ayunos. Debe despues atender á que el obseso procure espiar sus culpas con el sacramento de la Penitencia, y si hubiere oportunidad, á que se fortalezca tambien con la sagrada comunion, para que fortalecido asi por todas partes pueda salir al campo sin pavor contra el demonio, como ministro valeroso de la Iglesia, y valiente soldado de la milicia de Cristo.

P. ¿Qué es lo que el exorcista puede mandar y preguntar á los demonios? *R.* Solo puede mandarles que salgan del cuerpo y dejen de dañar, y pregantarles solo lo que sea conducente á su espulsion. Es, pues, ilícito mandar al demonio superior espela á los inferiores, aunque asi á estos como aquel puede y debe mandar salgan del cuerpo de la criatura. Pueden tambien inquirir el número de los que entraron en esta, y las causas de su entrada, como consta del Ritual Romano. Del mismo consta tambien puede el exorcista pedir al demonio alguna señal de su salida, con tal que ella sea honesta, y á nadie dañosa. Finalmente, un ministro de la Iglesia nada debe decir ni hacer que no sea decoroso á la gravedad, alteza y santidad de su ministerio.

Tener pláticas largas é inútiles con los demonios es grave culpa, porque esto seria como una señal de su amistad. Tambien será culpa grave hacerle preguntas con peligro de que descubra lo que puede ceder en perjuicio del honor del prógimo, ó con intento de aprender de él la ciencia. Será igualmente culpa grave pedirle *deprecativè* algun favor, ó cualquier cosa, porque esto seria rendirle sujecion. Preguntar el exorcista *coactivè* é *imperativè* alguna cosa vana, seria pecado venial. Regularmente no se ha de dar crédito alguno á lo que diga el demonio, por ser padre de la mentira, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 95. *art.* 4. *ad* 1. Con todo, puede decir, disponiéndolo Dios, la verdad, para que el ministro de la Iglesia se valga de ella para conseguir mas eficazmente su espulsion; y asi es necesario usar de mucha prudencia y consulta, para resolver lo conveniente. Véase S. Tom. *Opusc.* 17. *cap.* 10, y los Salmat. *Tom.* 5. *Trat.* 22. *cap. único à n.* 69.

P. ¿En qué lugar se deben exorcizar los endemoniados? *R.* En la Iglesia regularmente, por hallarse en ella todas las cosas que aborrecen los demonios, como son: el sacramento de la Eucaristía, las cruces, imágenes de los santos, reliquias sagradas, y otras cosas santas que los ahuyentan. Con todo, no será ilícito conjurarlos fuera de la Iglesia, aunque esto se deberá hacer rara vez.

PUNTO III.

Del ingreso de los demonios en los hombres, de su salida y de otras cosas tocantes al asunto.

P. ¿Entran en los cuerpos humanos los demonios? *R.* Sí. Y aun es de fe esta resolucion, pues consta de varios lugares del Evangelio que Jesucristo los espelió de ellos, y ade-

mas dió facultad y potestad á sus Apóstoles para esto mismo. Pueden entrar por cualquier parte del cuerpo humano, porque siendo espíritus, por ninguna se puede impedir su entrada. Tambien es indubitable que el obseso se puede hallar poseido de muchos, como se vió en el que se nos refiere por S. Lucas, cap. 8, que se hallaba ocupado de una legion.

P. ¿Cuáles son las señales para conocer si uno se halla verdaderamente energúmeno? *R.* Son muchas; bien que pocas hay ciertas. Las que se tienen por ciertas son: si habla lenguas estrañas; si penetra las ciencias que jamás estudió; si revela las cosas ocultas que el conocimiento humano no puede naturalmente alcanzar. Las dudosas son: un temblor de miembros preternatural; la voz desacostumbrada; el semblante terrible y espantoso; la resistencia para pronunciar los nombres de *Jesus* y *María*, ó invocar á los santos, y para tocar las cosas sagradas; fuerzas irregulares y estraordinarias. Véase S. Tom. 1. *p. q.* 115. *art.* 5.

P. ¿Las obras y palabras, que *aliàs* son culpas, hechas ó dichas por los obsesos, se les han de imputar á pecado? *R.* Si obran ó hablan violentados por el demonio y sin consentimiento propio, no se les deben imputar á culpa, porque no les son libres ni voluntarias. Lo mismo decimos, si el demonio de tal manera les turba los sentidos internos, que conciben invenciblemente lo malo como bueno; pues entonces obran como si careciesen del uso de la razon. Mas si el demonio solamente escita al energúmeno con persuasiones ó sugestiones aunque vehementes, y sin pervertir los sentidos internos, pecará el obseso en sus obras ó palabras pecaminosas, porque en este caso obra libremente; y asi pecó Saul, cuando arrebatado del mal espíritu, tiró la lanza contra David. Puede el demonio, pues, compeler al hombre á que haga lo que es pecaminoso de sí, mas no puede precisarlo á pecar, como dice S. Tom. 1. 2. *q.* 80. *art.* 3.

P. ¿Cuáles son las señales ciertas para conocer que el demonio salió ya del cuerpo humano? *R.* Señal cierta no hay alguna; y asi queda al juicio de los prudentes su conocimiento, tal cual lo permite la materia.

P. ¿Es lícito condescender con la peticion de los demonios, cuando para salir de los cuerpos piden alguna cosa? *R.* Se podrá condescender con su peticion, si lo que piden no cede en ofensa alguna de Dios, ni del prógimo. Y si Jesucristo permitió á los espíritus inmundos entrasen en los puercos, pudo hacerlo como Señor absoluto de todas las cosas, cuyos soberanos ejemplos mas deben servir á nuestra veneracion en semejantes casos, que á la imitacion, á no conocernos ciertamente movidos de algun superior impulso.

TRATADO XIV.

Del tercer precepto del Decálogo.

El tercer precepto del Decálogo nos prescribe el culto que debemos tributar á Dios. Por esta causa tratan muchos en él del precepto de oir Misa, y de la observancia de otras obligaciones que nos prescribe la Iglesia. Mas nosotros hablaremos de ellas cuando tratemos de los preceptos que la Iglesia nos tiene impuestos.

CAPITULO UNICO.

De la observancia de las fiestas.

PUNTO I.

Del precepto de guardar las fiestas, y de su obligacion.

P. ¿Se da precepto de guardar las fiestas? *R.* Sí; como consta del capítulo 20 del Exodo, en que mandó Dios á los judíos la santificacion del sábado, y abstenerse en él de toda obra servil. Este es el tercer precepto del Decálogo, el cual, aunque en cuanto á la asignacion del sábado sea ceremonial, y como tal haya cesado ya, en cuanto manda dar culto á Dios en memoria del beneficio de la creacion, es moral, y obliga á todos.

P. ¿Qué se nos manda en este precepto? *R.* Se nos ordena dar algun culto esterior á Dios, mas sin escluir el interior; pero no se nos mandan por él los actos de caridad ni contricion. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 122. *art.* 4.

P. ¿En qué dia estan los cristianos obligados á observar este precepto? *R.* Principalmente deben observarlo en el domingo, á cuyo dia trasladó la Iglesia católica la festividad del sábado, asi por reverencia á la triunfante resurrecion de nuestro Señor Jesucristo, como para que los cristianos nos distinguiésemos de los judíos. De aqui se sigue que la observancia del domingo en lugar del sábado solo es de precepto eclesiástico, como espresamente lo dice el angélico Doctor en el lugar citado *ad* 4. por estas palabras: *Ad quartum dicendum, quod observantia diei dominicæ, in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex institutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani.*

P. ¿Hay obligacion á guardar otras fiestas fuera del domingo? *R.* Sí; porque asi como los judíos tenian dedicadas ciertas fiestas ademas de la del sábado para dar culto á Dios, asi la Iglesia, ademas de la del domingo, tiene determinadas otras en el año para venerar en ellas á Dios, á María Santísima y á los santos. Quien quisiere tener exacta noticia de su principio, institucion y número lea los Salmaticenses en su curso moral, *tom.* 5. *trat.* 23. *cap.* 1. *à n.* 41, donde con

su acostumbrada erudicion proponen estos puntos.

P. ¿Quién tiene potestad para instituir dias festivos? *R.* Pueden instituirlos para toda la Iglesia el Papa, y el Concilio general legítimamente congregado. Lo mismo puede el Obispo con el clero y pueblo respecto de su diócesis. Y aun el Obispo tiene por sí solo esta facultad respecto de los santos canonizados, mas no respecto de los beatificados solamente. Con todo, deben los prelados abstenerse de instituir nuevos dias festivos, como lo previene el Papa Urbano VIII en su Bula que empieza: *Universa per orbem...*

P. ¿Cuándo empieza la obligacion del dia festivo, y cuándo finaliza? *R.* Empieza en el punto de la media noche antecedente, y finaliza en el punto de la media noche siguiente. Es precepto que obliga á culpa grave, y el decir lo contrario está condenado por el Papa Inocencio XI en la proposicion siguiente, que es la 51: *Præceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo, si absit contemptus.*

P. ¿A qué obliga dicho precepto? *R.* A oir Misa, y abstenernos de obras serviles. En cuanto á la primera parte es precepto afirmativo, y en cuanto á la segunda es negativo. Una y otra obligacion está generalmente recibida en la Iglesia por una constante tradicion, y como tal mandada observar en varios lugares del derecho canónico.

P. ¿El que contento con oir una Misa y no trabajar en el dia de fiesta, emplea todo lo restante de él en vanos coloquios, recreaciones, pasatiempos, ó se entrega al ocio, pecará gravemente contra el precepto de santificarlo? *R.* Con el angélico Doctor, *quodlib.* 9. *art.* 15. *Quod omnis quæstio, in qua de peccato mortali quæritur, nisi espressè veritas habeatur, periculosè determinatur.* De esta clase es la dificultad que contiene la pregunta. Y asi nos contentaremos con prevenir á los predicadores y confesores cuiden de avisar á los fieles la obligacion que tienen de emplear los dias festivos en obras de piedad y religion; en oir la divina palabra; asistir á los divinos oficios; frecuentar los sacramentos; ejercitarse en los actos de las virtudes, especialmente teologales, y en obras de misericordia. Asi lo previene Benedicto XIV en su Bula que empieza: *Ab eodem tempore...* Lo mismo advierte el Catecismo del Tridentino, 3. *p.* 3. *precept. n.* 3.

P. ¿Quiénes estan obligados al precepto de santificar las fiestas? *R.* Todos los fieles de uno y otro sexo, en habiendo llegado al uso de la razon. Por lo que, si alguno antes de los siete años se hallare prevenido de él, estará obligado á su cumplimiento, aunque no haya llegado á esa edad. En caso de duda estará obligado á su observancia el que ya cumplió los siete años. Si antes de esta edad dieren los muchachos señales probables del uso de la razon, han de ser obligados á oir Misa. Y conviene amonestar á los padres, que antes de los siete años lleven á sus hijos á la Iglesia para que se acostumbren á asistir al santo sacrificio con devocion. Sobre la obligacion que tienen los peregrinos, vagos y moradores acerca de observar las fiestas de los pueblos por donde transitan ó se hallan, ya se dijo en el Tratado de las leyes.

Todos los religiosos, aunque sean exentos, estan obligados á guardar las fiestas impuestas por el Obispo para toda su diócesis, como lo ordena el Trident. *sess.* 25. *de Regularib. cap.* 12. Tambien lo estan respecto de la de los patronos del reino, provincia ó diócesis en que se hallan, como igualmente á las que estuvieren introducidas por voto, ó costumbre legítima de uno y otro clero secular y regular.

PUNTO II.

De la obligacion de abstenernos de obras serviles.

P. ¿Se prohiben en este precepto todas las obras serviles? *R.* Aunque á los judíos se les prohibia el ejercicio de toda obra servil, como consta del Exodo, *cap.* 20. *Omne opus servile non facietis in eo*, á los cristianos no se nos prohiben las que son necesarias *ad vitam*, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 122. *art.* 4. *ad* 4. Por lo que, aunque este precepto obligue á culpa grave, admite parvidad de materia, como el espacio de una hora, ó algo mas, con tal que no llegue ó se acerque mucho á dos. Esta opinion nos parece la mas razonable; pues no debe medirse en esta materia el tiempo *mathematicè*, sino *moralmente*. Bien que en cuanto al mercado, juramentos, juicios y otras obras que se nos prohiben en los dias festivos, no tanto se ha de guardar la gravedad ó levedad de la materia por el tiempo, cuanto por la cualidad de la obra. Por esto el controvertir la causa judicial, tomar juramento para su curso, ó dar sentencia sobre ella, será culpa grave aun cuando se haga en muy poco espacio de tiempo.

P. ¿Qué obras se prohiben en este precepto? *R.* Las obras son en tres maneras, á saber: *comunes*, *serviles* y *liberales*. *Comunes* son las que convienen á todos sean libres ó siervos, como el caminar, pasear, saltar, y tocar instrumentos. Las *serviles* son las que son propias de siervos y criados, y se contienen en este verso:

Rus, nemus, arma, rates,
Vulnera, lana, faber.

Rus significa la agricultura: *nemus*, el arte venatoria: *arma*, la militar: *rates vulnera*, la quirúrgica y farmacópica: *lana*, la testoria y semejantes: y *faber*, la fabril, que contiene en sí muchas. Las obras *liberales* son las que convienen á las personas nobles, y se ordenan á instruir el entendimiento, las cuales se incluyen en este verso:

Lingua, tropus, ratio,
Numerus, tonus, angulus.

Lingua, significa la gramática: *tropus*, la retórica: *ratio*, la dialéctica: *numerus*, la arimética: *tonus*, la música: y *angulus*, la geometría. De estas obras, solo las que son propiamente serviles se prohiben en este precepto, como consta de las palabras del Exodo: *Omne opus servile non facietis in eo.*

P. ¿Qué se entiende por obra propiamente servil? *R.* Es: *Opus corporale mechanicum utilitati hominis ordinatum.* Esta es la obra que principalmente se prohibe en el dia festivo. Para cuya inteligencia con-

viene notar con el angélico Doctor, 2. 2. *q.* 102. *art*, 4. *ad* 3, que la obra servil puede ser en tres maneras, esto es: *pecaminosa*, *humana* y *religiosa*. La *pecaminosa* es el mismo pecado con que se sirve al demonio. La *humana* es con la que se sirve al hombre, y la *religiosa* con la que se sirve á Dios. Por la pecaminosa no se viola el dia festivo, por ser solamente servil en sentido místico; y asi no añade nueva culpa distinta en especie el pecar en dia de fiesta, aunque sí contiene mas grave deformidad, especialmente si el pecado se comete en los dias mas solemnes, ó en aquellos en que se celebran los principales misterios de nuestra redencion, aunque no sean festivos, como en el Jueves ó Viernes Santo. Asi S. Tom. *in* 3. *dist.* 37. *q.* 1. *a.* 5. *q.* 2. *ad* 2.

Ni se opone á esto la doctrina del mismo santo, cuando en la 2. 2. *q.* 122. *art.* 4. *ad* 3. dice: *Opera peccaminosa contrariari observantiæ sabbati;* porque esta contrariedad solo se entiende serlo en cuanto al fin estrínseco del precepto, á saber: de la conjuncion del alma con Dios, no en cuanto al fin intrínseco, que es el culto debido al Criador. Ni hay precepto especial que nos mande no pecar en el dia festivo, pues en todos estamos obligados á abstenernos de todo pecado. O puede decirse, que las obras pecaminosas se contrarían á la observancia del sábado, cuando con el pecado se junta la obra mecánica servil.

Por lo que mira á la obra religiosa dice asi el angélico Doctor en el lugar arriba citado: *Opus autem religiosum sine crimine peragitur die festo; è contra vero opus servile humanum.*

P. ¿Es obra servil prohibida en dia de fiesta el pintar? *R.* Lo es; porque el arte de pintar, sea con pincel ó aguja, es mecánica, y como tal contenida en la *textoria* ó *fabril.* Y aunque no pocas veces se ejerciten en ella las personas nobles por recreacion ó gusto, no por eso deja de serlo, asi como otras obras lo son, aunque las ejerzan los nobles por los dichos motivos. Mas no es obra servil formar con la pluma algunas figuras para la instruccion. Y asi pueden los arquitectos formar en dia de fiesta las trazas de los edificios que despues han de construir.

P. ¿Es obra servil el trascribir? *R.* Asi como el escribir no es obra servil, asi tampoco lo es el trasladar lo escrito, pues una y otra accion miran al mismo fin; ni se hacen serviles aun cuando se ejecuten por ganar con ellas, porque la obra de su naturaleza liberal no pasa á ser servil por el fin del operante, como ni al contrario. Algunos hacen distincion entre los que se emplean en trascribir, como criados destinados asalariados para este efecto; y los que aunque trasladen por su jornal, lo ejecutan rogados para ello, y dicen: que los primeros quebrantan el precepto de no trabajar, si emplean la mayor parte del dia festivo en trasladar escrituras, procesos, etc., mas no los segundos. Esta doctrina conviene tengan presente los abogados, y otros para no emplear sus criados en trasladar la mayor parte del dia de fiesta. El ordenar las letras para la impresion se reputa por obra servil prohibida en dia de fiesta.

P. ¿La caza y pesca son obras serviles prohibidas en el dia de fiesta? *R.* Lo son por su naturaleza; mas por la parvidad de materia ó por la costumbre, no violan gravemente el dia festivo, si se hacen sin mucho trabajo ni tumulto, y por causa de recreacion. Atiéndase, pues, á la costumbre del pais, sin tomarse en ello meyor licencia que la que segun ella está comunmente recibida en él. La pesca moderada en rios pequeño es lícita segun la costumbre comun, ya se haga con red ya con caña. Por ganancia no es lícita, como lo insinúa Benedicto XIV, *Synod. lib.* 1. *cap.* 18. *n.* 10.

P. ¿Es obra servil el caminar? *R.* No; porque es obra comun á libres y á siervos. Los arrieros y carreteros no pueden dar principio á sus viajes en dia de fiesta con los machos ó carros cargados, porque este ejercicio es obra servil, como tambien lo es el cargar. Mas pueden lícitamente continuar su viaje en dia de fiesta, si lo comenzaron con buena fe los dias anteriores. Tambien podrá escusarlos de culpa grave la necesidad, pública utilidad ú otra grave causa.

P. ¿Se prohiben en los dias de fiesta algunas obras liberales? *R.* Se prohiben los mercados, plácitos y juicios. Asi consta del *cap. Conquestus*, *de feriis*... Por nombre de mercado se entienden las ferias, las compras y ventas cotidianas que se hacen por los mercaderes, ya se hagan á puerta abierta ya á puerta cerrada. En órden á las ferias y mercados se podrá estar á la costumbre legítimamente introducida. No obstante, Benedicto XIV en dos constituciones, de las cuales la primera empieza: *Paternæ charitatis*... y la segunda: *Ab eo tempore*... exhorta con mucho empeño se abstengan de ellas los fieles en los dias festivos, amonestando á los Obispos que atiendan con toda solicitud á prohibirlas ó embarazarlas.

Por lo que mira á las compras y ventas cotidianas de los mercaderes, deben ser absolutamente reprobadas en los dias de fiesta, sin admitir costumbre contraria alguna, á no ser de las cosas que se reputan necesarias para el sustento, como pan, vino, carnes y otras cosas precisas para el dia, pues las demas no pueden comprarse ó venderse sin violar el dia de fiesta.

Sobre este punto deben velar con el mayor cuidado los Obispos y párrocos, para impedir que la avaricia de los negociantes no atropelle con la santidad de los dias festivos. Véase á Benedicto XIV, *de Sinod. lib.* 7. *cap.* 4. *n.* 3.

En el plácito se prohibe en primer lugar el juramento judicial, y de consiguiente la citacion de las partes; el exámen de testigos, aunque se haga sin intervenir juramento. Con todo, lícitamente se puede este hacer en dia de fiesta por causa espiritual, ó por la paz, la fe, la fama, la piedad ú otra grave necesidad. Por nombre de juicio se entienden prohibidas en el dia de fiesta todas las sentencias, asi civiles como criminales, y todo estrépito judicial que requiera contestacion. Mas no por eso se prohiben en los dias festivos las sentencias en que se imponen penas espirituales, ni los actos de jurisdiccion voluntaria, como ni tampoco las apelaciones y causas que conciernen á la religion, misericordia ó piedad.

PUNTO III.

De las causas que escusan á los que trabajan en los dias de fiesta.

P. ¿Cuáles son las causas que escusan de la obligacion de no trabajar en dia de fiesta? *R.* Regularmente se numeran estas cuatro, que son: *necessitas propria vel aliena: utilitas Ecclesiæ: superiorum auctoritas;* y *consuetudo legitima.* Por la primera causa no es pecado hacer todas aquellas obras serviles que sean necesarias para la salud propia ó del prógimo y para evitar algun grave daño que amenace de fuera, como enseña S. Tom. 2. 2. *q.* 122. *art.* 4. *ad* 3.

Por el mismo motivo es lícito preparar la comida necesaria para el dia de fiesta, como los discípulos de Cristo cogian en el sábado las espigas necesarias para su sustento. Por esta misma necesidad se escusan de culpa los labradores que en los dias de fiesta trabajan en el tiempo de siega y vendimia, como los pasteleros, horneros y molineros, cuando de otra manera no pueden satisfacer á la necesidad del pueblo. Mas no se debe escusar, antes bien reprender con toda severidad á ciertas mugeres, que frecuentemente destinan los dias festivos para cerner y otros trabajos domésticos, pues estas no miran por la utilidad comun, sino á su propio interés, y á satisfacer su codicia. Pero se deberá escusar á los que no pueden sustentarse á sí mismos, ó á su familia si no trabajan en dia de fiesta; deberán con todo eso consultar á su párroco ó confesor, como tambien las criadas pobres, y que se ven precisadas á remendar en tales dias sus vestidos, por no concederles otro tiempo sus amos para hacerlo.

Por razon de evitar algun grave daño inminente estan escusados del mismo precepto los que trabajan en dichos dias para apagar algun incendio, para recoger el ganado estraviado, para reparar la ruina actual de una casa, y para cosas semejantes. Los siervos ó criados á quienes sus señores ó amos precisan á trabajar en dia de fiesta, aunque para evitar graves contiendas puedan hacerlo alguna otra vez, si continúan en frecuentar los mismos mandatos, deben desampararlos cuanto antes puedan cómodamente hacerlo, á no ser les conste prudentemente tienen los amos causa justa para mandarles algunas veces trabajar. La oportunidad de conseguir una gran ganancia no es causa justa para trabajar en los dias prohibidos; pues á serlo, apenas habria quien guardase las fiestas, y todos se persuadirian que de no trabajar perdian mucho interés. Y á la verdad no es lo mismo padecer detrimento, que no adquirir ganancia. A ninguno le es lícito trabajar los dias festivos por evitar la ociosidad, y mas pudiendo y debiendo evitarla con emplearse en aquellos santos ejercicios propios de tales dias.

P. ¿Los barberos pueden ejercer su oficio en los dias de fiesta? *R.* No pueden absolutamente hablando, por ser obra servil. Por esta causa no pueden hacer la barba á cuantos concurran á su oficina, sin distincion de personas. Pueden, sí, hacérsela á algun labrador, ó á otro alguno del pueblo, como tambien á algun caminante habiendo necesidad; como si uno hubiese de ir adonde no habia barbero, ó cuan-

do la gente del campo no puede concurrir entre semana, por el detrimento que se le seguiria de perder su trabajo con notable perjuicio propio ó de los suyos. Hacer una ú otra barba sin necesidad, será pecado venial. Véase á Benedicto XIV, Instit. 23, que trata largamente la materia. Lo mismo que hemos dicho de los barberos debe entenderse en su proporcion de los herradores, á quienes puede la necesidad escusar en el ejercicio de su arte.

P. ¿Es lícito trabajar los dias de fiesta en obras religiosas por razon de la piedad ó utilidad de la Iglesia? *R.* Las obras religiosas pueden ser de tres maneras: unas *espirituales*, como administrar, ó recibir los sacramentos, y las demas que miran á ministrar en el altar; otras, que aunque no tan inmediatamente, se ordenan al culto divino, como llevar las cruces ó imágenes en las procesiones, tocar el órgano, ú otros instrumentos músicos, y las campanas; otras que son como preparatorias para las sagradas funciones, como limpiar y adornar los templos; á las que por motivo de piedad se agregan otras, que ceden en utilidad de las Iglesias, como el cultivar sus campos, ó acarrear piedra ú otros materiales para su edificio. Esto supuesto

Decimos lo primero que por las obras religiosas del primero y segundo género no se quebrantan las fiestas; porque siendo el fin del precepto que nos manda abstenernos de las obras serviles el dar culto á Dios, no pueden ser contra él las que se ordenan á este mismo fin.

Decimos lo segundo que las obras del tercer género son tambien lícitas en los dias festivos, habiendo causa para hacerlas. El diferirlas por negligencia hasta estos dias, será culpa leve; porque pudiendo hacerse cómodamente, se deben prevenir en los dias anteriores, ó en la víspera del dia festivo. Asi el ser la materia leve, como el hacerse esta aun mas leve por la relacion que tiene con el culto divino, hace que la trasgresion no llegue á culpa grave. Si dichas obras no pudieron antes prevenirse, ó se olvidaron invenciblemente, no habrá culpa alguna en practicarlas en el dia festivo; pues en tal caso ya escusa la necesidad.

Decimos lo tercero que el trabajar en los dias de fiesta en el cultivo de las heredades de alguna Iglesia ú hospital pobre, como para reparar sus edificios, no es absolutamente lícito en los dias prohibidos, á no haber actual necesidad, que *aliàs* escuse; porque los tales ejercicios son obras serviles, y la piedad no debe ser contraria á la religion que las prohibe. Por esta causa no es lícito trabajar en dichos dias para dar limosna, ni para socorrer á cualquier pobre.

P. ¿Quién puede dispensar para que se trabaje en los dias de fiesta? *R.* Puede el sumo Pontífice en toda la Iglesia, el Obispo en toda su diócesis, y los párrocos en algun caso urgente, y no habiendo fácil recurso al Obispo. Finalmente, la costumbre legítima puede escusar de la obligacion de no trabajar, dónde y cómo se hallare introducida. Mas deberá examinarse con cuidado, no sea corruptela, lo que se pretende pase por costumbre legal.

TRATADO XV.

Del cuarto precepto del Decálogo.

En el cuarto precepto del Decálogo se nos manda honrar á nuestros padres, como consta del Exodo, *cap.* 20, y del Deuteronomio, *cap.* 5. *Honora patrem tuum, et matrem tuam.* Este es el primero entre los preceptos de la segunda tabla. Por lo mismo, despues de haber tratado de los tres primeros preceptos del Decálogo, que miran á Dios, daremos ya principio á los siete restantes, que miran al prógimo, entre los cuales sin duda debe tener el primer lugar el que nos intima honrar á nuestros padres, porque como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 122. *a.* 5. *in Corp. Inter proximos autem maximè obligamur parentibus; et ideò immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes.*

CAPITULO UNICO.

Sobre honrar á los padres.

PUNTO I.

De la obligacion de los hijos para con sus padres.

P. ¿Qué se nos manda en el cuarto precepto del Decálogo? *R.* Honrar á los padres, esto es, honrar lo primero á los que nos engendran segun el cuerpo. Lo segundo, á los que nos reengendraron y reengendran en lo espiritual; como son los prelados de la Iglesia, los sacerdotes y demas ministros de nuestra salud espiritual. Lo tercero, á los reyes ó príncipes nuestros, á los gobernadores del reino, magistrados y directores de la república. Lo cuarto, á los tutores, curadores y maestros. Lo quinto, á los ancianos y provectos, y á todos los que fueren nuestros mayores en *edad, dignidad* y *gobierno.* Lo sesto, á los hermanos, consanguíneos y afines, conforme la mayor union con ellos. Lo sétimo, á nuestros bienhechores, paisanos y amigos. A todos estos debemos honrar, *servata proportione,* como enseña S. Tom. 2. 2. *q.* 101 y 102.

P. ¿Qué obligacion impone á los hijos el amor que deben tener á sus padres? *R.* Les impone tres obligaciones: La primera de amor y reverencia. La segunda de obediencia y culto; y la tercera de socorrerlos en sus necesidades, y sustentarlos. Estan, pues, obligados los hijos primeramente á honrar á sus padres, amandolos mas que á todos los otros prógimos, y nunca aborreciéndolos. Por lo que, si los hijos aborrecen á sus padres, no solo pecarán contra caridad, sino tambien contra piedad. Deben lo segundo los hijos, para significar el amor que tienen á sus padres, reverenciarlos, hablando de ellos honoríficamente, no murmurando jamás de ellos, sirviéndolos, levantándose á su presencia, é inclinándoles la cabeza. Estas

y otras demostraciones semejantes pide la reverencia que tan justamente deben tener los hijos á sus padres.

P. ¿Cuándo pecarán gravemente los hijos contra el amor que deben á sus padres? *R.* Lo primero, pecarán gravemente cuando les desean algun grave daño deliberadamente. Lo segundo, cuando los contristan gravemente con sus hechos ó dichos, hablándoles con aspereza, mirándoles con rostro torcido, con gestos atrevidos, irrisiones, desprecios, ó haciéndoles otras semejantes injurias. Tambien pecarán gravemente si se burlan de sus consejos, ó los desprecian, y sobre todo, si se atreven, lo que causa horror solo el decirlo, á poner manos violentas en ellos; si les levantan la mano, ó les amenazan; si se mofan de sus acciones, ó cosas semejantes. Lo tercero, pecarán los hijos gravemente contra el amor debido á sus padres, si despues de muertos no cuidan de darles sepultura conveniente; si se descuidan de aplicar sufragios y otras preces por sus almas; sino cumplen sus testamentos; si pudiendo no cuidan de satisfacer sus deudas; si no procuran que en el artículo de la muerte reciban los sacramentos y hagan testamento. Lo cuarto, pecarán gravemente acusándolos en juicio, sea civil ó criminal, á no ser en las causas de heregía, traicion á la patria, y conjuracion contra el príncipe, y con tal que de otra manera no lo puedan evitar por lo respectivo á los dos últimos delitos. Pecan gravemente, lo quinto, si con conocimiento irritan á sus padres, moviéndolos á grave ira, ó á proferir maldiciones, blasfemias, ú otras espresiones semejantes. Lo sesto, pecarán si los desprecian ó no quieren reconocerlos por sus padres, á no hacer esto último en alguna rara circunstancia, y por evitar algun grave detrimento que de ello se le hubiese de seguir al hijo; porque entonces seria prudente la disimulacion, manifestando despues el motivo á los padres para evitar su sentimiento y tristeza.

P. ¿Cuándo pecarán los hijos contra la obediencia que deben á sus padres? *R.* Los hijos estan obligados á ser obedientes á sus padres en todas las cosas tocantes al cuidado doméstico, á la buena educacion y rectitud de las costumbres. Por lo que á no escusarlos la parvidad de la materia, ó la intencion del que manda, pecarán gravemente contra esta obediencia: lo primero, si no los obedecen en lo que pertenece á las buenas costumbres y á la salvacion de sus almas; como si les mandan huir de juegos prohibidos, malas compañías ó peligrosas, no salir de casa por la noche, no gastar supérfluamente.

Pecarán gravemente, lo segundo, si no quieren cumplir con los encargos que les ordenan los padres para utilidad de la familia; si no quieren aplicarse al estudio, ó á otros oficios para hacerse con el tiempo útiles á sí mismos, ó á la casa; si se casan contra la voluntad de los padres, ó sin darles noticia, no habiendo causa para ello, segun lo que á su tiempo diremos.

Las hijas, ademas de los casos ya dichos respectivamente, pecarán gravemente si porfian salir solas de casa, andar frecuentemente á su libertad; si reciben ó escriben cartas ó papeles ocultamente; si se adornan deshonestamente; si hablan con

personas sospechosas; si admiten dádivas; si huyen del lado de sus madres; si pretenden pertinazmente el esposo que no les conviene ó no les es igual. En todas estas cosas y otras semejantes pecarán las hijas contra la obediencia debida á sus padres, y gravemente por serlo la materia, y estan obligados á manifestar, no solo la especie del pecado que incluya la cosa, sino tambien el de su desobediencia.

P. ¿Qué obligacion tienen los hijos en órden á socorrer á sus padres? *R.* Los hijos tienen obligacion de socorrer á sus padres, asi en lo espiritual, rogando á Dios por ellos en vida y en muerte, como en lo temporal cuando se hallan necesitados; y no solo por caridad, sino por piedad natural prescrita por la naturaleza misma. Por este motivo, si un hijo entrase en religion abandonando á sus padres necesitados de su asistencia, pecaria gravemente, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 101. *art.* 4. *ad* 4.

P. ¿Estará obligado el religioso profeso á salir de la religion para socorrer á sus padres? *R.* Si estos estan en estrema necesidad no hay duda que deberá, no pudiendo atender de otro modo á su socorro. Mas si la necesidad solo fuere grave, no tiene esta obligacion, aunque dentro de la religion deberá, con la licencia de sus prelados, mirar por su alivio. Un religioso se debe considerar, mediante su profesion, como muerto al siglo, y totalmente entregado á la religion; y asi como el casado no tiene obligacion á dejar á la muger por socorrer á sus padres, asi tampoco la tiene el religioso profeso. Asi S. Tom. *ubi suprà.*

La obligacion que hemos dicho tienen los hijos de aliméntar á sus padres, se entiende tambien de los ascendientes, pues se reputan como padres. Comprende tambien á los hijos naturales y espurios; porque la razon es comun á todos. Esta obligacion misma pasa igualmente á los herederos; porque los bienes de los dichos llevan consigo este gravámen; y asi á cualquiera que pasen por título gratuito, pasan con esta obligacion.

PUNTO II.

De las obligaciones de los padres en órden á los hijos.

P. ¿A qué estan obligados los padres respecto de sus hijos? *R.* Asi como los hijos estan obligados á amar, obedecer y sustentar á sus padres, asi estos tienen obligacion de amar con especialidad á sus hijos, y á darles educacion, alimentos, y colocarlos en estado. Pecarán, pues, los padres: lo primero si aborrecen á sus hijos; si les desean la muerte ú otro grave daño; si se lo imprecan ó maldicen; si los tratan ó castigan con demasiada severidad; si no procuran darles una cristiana educacion por sí mismos ó por medio de idóneos maestros; si no les enseñan la doctrina cristiana y dan otros documentos conducentes á su salvacion; si no los instruyen en lo necesario para recibir los santos sacramentos; si no les dejan elegir libremente estado conveniente.

Pecarán lo segundo si no atienden á que sus hijos aprendan las ciencias ó artes convenientes á su estado; para cuya consecucion es-

tan obligados los padres á concurrir con las espensas necesarias.

Lo tercero pecarán si no apartan sus hijos de las ocasiones de pecar; si les permiten la entrada en casas sospechosas; si á las hijas no prohiben totalmente las conversaciones y amistades con jóvenes en casa ó fuera de ella; si á estas les permiten presentarse en público con adornos indecentes, supérfluos escesivamente, ó con demasiada libertad, ó si no les prohiben esponerse de esta manera en las ventanas.

Lo cuarto pecarán los padres si con sus consejos ó mal ejemplo enseñan á sus hijos lo malo, como maldiciendo, blasfemando, jurando ó hablando palabras torpes en su presencia; si no corrigen sériamente sus malas costumbres y vicios. Finalmente, estan obligados los padres con un sumo cuidado á procurar que sus hijos mayores de siete años no duerman en el mismo aposento que ellos, por el gravísimo peligro que hay en que el demonio consiga pervertir desde luego su sentido con una anticipada malicia que despues se haga en ellos, en la mayor edad, como naturaleza. Los párrocos y confesores deben estar muy advertidos de este peligro, teniendo siempre presentes las palabras de S. Cárlos Borromeo: *Ne cum fœmina, quocumque vel arctissimæ propinquitatis gradu conjuncta, mas simul cubet, etiam si ambo puerili ætate sint. Nec paupertatis angustæve habitationis excussationi locus facile relinquatur; quominus istiusmodi impuritatum occasio omnino præcidatur cum humi atque potius adeo sub diu jacere satius esset.* Véase á Benedicto XIV, *de Synod. lib.* 11. *cap.* 4. *n.* 8.

Estan ademas de lo dicho obligados los padres á dar alimentos á sus hijos, aunque sean espurios y criminosos de los mas graves delitos; porque el hijo por ningun crímen deja de serlo, y asi, si no se pueden sustentar á sí mismos, estan por derecho natural obligados los padres á sustentarlos; y esto aunque sean clérigos, y hayan de proveerlos de los bienes eclesiásticos por no tener otros. Ni esto se opone á las dos constituciones de S. Pio V relativas á esta materia; porque en ellas no se reprueba lo que prescribe el derecho natural, sino el que los clérigos no testen en favor de sus hijos espurios.

La obligacion que queda dicho tienen los padres de alimentar á sus hijos, se entiende tambien de los ascendientes, debiendo ser los primeros obligados á ello, los que lo fueren por línea paterna, entrando despues en esta misma obligacion los de la materna. La madre está obligada á lactar al hijo los tres años primeros, debiendo despues correr todos los demas gastos de la prole por cuenta del padre; y aun si la madre careciere de leche, ó por alguna otra causa no pudiere dársela al hijo, quedarán de su obligacion todos los gastos. Si el padre fuere pobre y no pudiese dar alimentos á los hijos, deberá proveerlos de todo la madre, teniendo facultades para ello. Si sin alguna causa deja la madre de lactar sus hijos, peca, á lo menos venialmente, y aun segun muchos peca gravemente; porque de no hacerlo se siguen no pequeños perjuicios á la prole. Habiendo causa justa para darles á criar á otra muger, debe solicitar con cuidado sea sana y de

buenas costumbres; pues como muchas veces ha hecho ver la esperiencia, asi los defectos físicos, como los morales de la madre, se trasfunden con la leche en los que crian á sus pechos. Véase á Benedicto XIV, *de Synod. lib.* 11. *cap.* 7. *n.* 10 y 11. Pecan tambien las madres que acuestan consigo á los niños con peligro de oprimirlos.

Pecarán, finalmente, los padres si con prodigalidades, juegos, comilonas, lujo escesivo, ú otros modos ilícitos disipan los bienes con que debian atender á dotar competentemente á sus hijas, y á educar á sus hijos conforme á su estado, porque estan obligados á providenciar para que sus hijos no vengan á padecer necesidad. Todo lo que hemos dicho de los padres en órden á los hijos, debe en su proporcion entenderse de los tutores y curadores respecto de los pupilos y menores, por suceder en lugar de los padres. Por esta causa estan asimismo obligados los pupilos y menores del modo dicho á amar, reverenciar y honrar á sus tutores y curadores como si fuesen sus padres.

P. ¿Pecarán los padres en esponer sus hijos en los hospitales ú otros lugares pios para que los sustenten? *R.* 1. No pecan haciéndolo con justa causa, como para evitar la infamia ú ocultar el delito; y lo mismo si lo hacen por necesidad. Mas deben poner toda diligencia en hacerlo en lugar y tiempo conveniente, para que no peligre su vida, cuidando de bautizarlos antes. A no hacerlo asi, serán reos de homicidio, como no pocas veces ha sucedido, muriendo los hijos. *R.* 2. No interviniendo causa justa, pecan gravemente los padres en esponer sus hijos á las puertas de la Iglesia ó en los hospitales; porque en esto obran contra las leyes de la naturaleza. Si lo hacen con justa causa, deberán los padres, si tuvieren facultades, satisfacer á los lugares pios las espensas en la educacion de sus hijos espósitos que hubieren hecho, pues dichas casas fueron principalmente instituidas para los pobres.

La obligacion de alimentar á los hijos pasa á los herederos de los padres, siendo tales por título lucrativo, mas no si hubiesen adquirido sus bienes por título de compra ú otro oneroso; porque pagado el precio quedan dueños de los bienes. Si estos se hubieren aplicado al fisco por sentencia arbitraria del juez, quedará el fisco con esta misma obligacion; pero no la tendrá si se le han aplicado segun las leyes, como cuando se les confiscan al padre los bienes por el crímen de heregía ú otros, esceptuando cuando el hijo no tenga por otra parte con que sustentarse; porque entonces se le debe el sustento por derecho natural, superior á toda ley humana.

P. ¿Estan los padres obligados gravemente á dotar á la hija que se quiere casar? *R.* Si; porque la dote sucede en lugar de los alimentos. Lo mismo se ha de decir del hijo que quiere tomar el estado religioso ú ordenarse. Si la hija fuere mayor de veinte y cinco años, estará el padre obligado á dotarla, aun cuando quiera casarse contra su voluntad con indigno; porque se atribuye á la negligencia del padre, por no haberla proveido de conveniente matrimonio. Véase la pragmática novísima que sobre esta materia promulgó nuestro católico monarca Cárlos III, y la que pos-

teriormente ha espedido Cárlos IV, *Tract.* 34. Si la hija fuere de menos edad que la dicha, y se casa con indigno, aunque el padre quede obligado á ministrarle los alimentos necesarios para la vida, si por otra parte no tiene con que vivir, para que no perezca de hambre, cuando tiene *aliàs* con que sustentarse, no está el padre obligado á dotarla; pues parece contra la razon obligar á los padres á dotar á una hija que se casó con un indigno, deshonrando la familia. En qué casos pueden los padres desheredar á sus hijos, se dirá en el Tratado XX.

PUNTO III.

De las obligaciones de los casados entre sí.

P. ¿A qué está obligado el marido respecto de su muger? *R.* Está obligado, lo primero, á amarla con un verdadero amor como Cristo amó á su Iglesia. Debe pues el marido tratar á su muger, no como á sierva ó criada, sino como á compañera y coadjutora suya. Por lo que, aunque habiendo justa causa pueda moderadamente castigarla, despues de haberla amonestado dos ó tres veces, pecará gravemente si la castiga con crueldad; porque el castigo severo no pertenece al marido, sino al juez.

Lo segundo está obligado el marido á honrar á su consorte de palabra y obra. Por esta causa pecará si le dice palabras infamatorias; como que es una adúltera, vil ó cosas semejantes; porque aunque con motivo de corregirla pueda alguna vez el marido tratar con alguna aspereza, decirle palabras gravemente injuriosas, siempre será grave culpa.

Lo tercero, está obligado el marido á cohabitar con su muger en la misma casa, en el mismo lecho, y comer con ella en una misma mesa. Pecará, pues, el marido cuando sin haber justa causa se separa de su consorte contra la voluntad de esta ó sin su consentimiento en los particulares dichos. Las causas para cohonestar esta separacion, son las siguientes: Si el marido sale fuera á los negocios de la casa; si es desterrado por sentencia del juez hasta cierto tiempo; si amenaza al consorte peligro de la vida; si por mútuo consentimiento se separan por algunos dias *quoad thorum;* si el marido va llamado á la guerra; si este quiere hacer alguna breve peregrinacion, pues siendo larga es necesario el consentimiento de la consorte. La muger ni aun breve puede hacerla sin el de su marido, como cabeza que es de ella. Cuando el marido con causa justa sale de su casa por breve tiempo, no está obligado á llevar en su compañia á la muger, aunque esta quiera acompañarlo, asi por la indecencia de que la muger le siga en la peregrinacion, como para evitar gastos. Mas si el marido hubiera de perseverar por mucho tiempo en un lugar, deberia llevarla consigo, si la muger quisiese acompañarlo; porque en este caso ya es razonable su voluntad.

Lo cuarto, está obligado el marido á no impedir á su consorte el cumplimiento de los preceptos divinos y de la Iglesia, como el oir Misa, ayunar, abstenerse de carnes y otros. Antes bien debe cuidar bajo de culpa grave que su consorte cumpla con estas obligaciones, no

habiendo causa justa que la escuse de ellas. Está tambien obligado á permitirla una moderada frecuencia de sacramentos, y el que oiga Misa aun en los dias feriados; de manera, que si constase al marido la gran utilidad espiritual que resulta á su consorte de frecuentar las confesiones y comuniones, y no obstante se las impidiese, pecaria en ello gravemente. Decir que la casada se hace impotente para cumplir con la obligacion conyugal, ó que se afea en su hermosura por la observancia de los ayunos de la Iglesia, ó por cumplimiento de otros preceptos, es una quimera y ageno de todo juicio cristiano.

Lo quinto, está obligado el marido á sustentar á su muger si recibió su dote, ó quiso sin él casarse con ella, pues de su voluntad echó sobre sí en este caso esta carga. Si la muger por su culpa no quiere cohabitar con su marido, no estará este obligado á darle alimentos, aunque haya recibido dote; porque para tener derecho á ellos ha de estar la casada sujeta á su marido. Mas si la consorte se separó de él por su sevicia, ó por otra justa causa, queda el marido obligado á concurrirle con ellos. Lo mismo se entiende de la muger respecto de su consorte, si este se separa de ella con justa razon, y ella es rica, y el marido pobre, y que necesita de los socorros de la muger, por no ser justo imponer al inocente la pena de privacion de alimentos.

P. ¿Está el marido obligado á mantener á la muger sino recibió dote? *R.* Si se le entregó parte de él, estará obligado *pro rata.* Si nada se le entregó del dote prometido, se ha de distinguir; porque ó no se satisfizo por culpa de la muger, ó por la del que lo prometió, ó fue sin culpa de ambos. Si lo primero, no está el marido obligado á alimentar á la muger, porque se casó con ella con la condicion, implícita á lo menos, de que no entregándole el dote, no quedase precisado á esta carga. Si lo segundo, tendrá obligacion el marido á darle alimentos, pues seria inhumanidad castigar con tanta severidad como privar de ellos á quien es inocente. Y aun cuando el marido perdiese el dote por culpa de su muger, v. gr., por heregía ú otro crímen, deberia alimentarla, si ella no tuviese por otra parte con que subsistir, porque el vínculo conyugal pide que el marido no deje morir de hambre á su muger. Si esta cometiese adulterio público, perderia el derecho á los alimentos, asi como lo pierde á la cohabitacion; y aun cuando sea el delito oculto puede el marido privarla ocultamente de ellos. Con todo, durante el litigio por el que se solicita el divorcio, no puede privarla de alimentos, y aun estará obligado á sufrir los gastos de la demanda, porque *lite pendente, nihil est innovandum;* y por otra parte se veria precisada la muger á no defenderse, si por hacerlo hubiese de perder el derecho á los alimentos y tener que satisfacer por sí las espensas dichas.

P. ¿Qué obligaciones impone el cuarto precepto á la muger en órden á su marido? *R.* En primer lugar está obligada la muger á amar á su marido con amor especial, asi como el marido debe amar con el mismo á su muger. Y asi todo pecado cometido por los casados contra caridad ó juscicia mútua,

añade la circunstancia especie distinta de ser contra piedad, y por tanto ha de declararse en la confesion.

Ademas está obligada la muger por ley natural y divina á honrar y obedecer á su propio marido, por estar ella bajo la potestad del varon, y ser este la cabaza de la muger. Todo lo cual se funda en la ley natural y divina. Y asi, segun ambas, está la muger casada gravemente obligada á obedecer á su legítimo marido en cuanto este mandare conforme á las leyes del matrimonio, y sea conducente al logro de sus fines. Por lo tanto tiene obligacion la muger á obedecerle en lo perteneciente á las buenas costumbres y recta administracion de la casa y familia. Por lo que, si ella quisiere gobernar, despreciando á su marido, pecará gravemente. No obstante, podrá y aun deberá oponerse moderadamente á su marido, si este malgastase sus bienes en juegos, comilonas, borrecheras y otros vicios, ó si fuere negligente en la crianza de sus hijos. Mas aun en este caso deberá aguardar á tiempo conveniente y siempre portarse con la debida sumision, porque si lo practicare con altivez y soberbia, provocando á su consorte á la ira y á proferir maldiciones, juramentos, blasfemias, y otras malas palabras, pecará gravemente, y tendrá obligacion á pedirle perdon á su marido. Y aunque las mugeres lo repugnen sumamente, los confesores deben obligarlas á ello, asi para que de esta manera restituyan al marido el honor que le quitaron, como para que asi se avergüencen de lo que hicieron, y en adelante no perturben la paz del matrimonio.

Tambien pecará la casada si no obedece á los justos preceptos de su marido; como si le manda dejar los vestidos supérfluos ó inhonestos, corregir sus malas costumbres, y practicar las virtudes propias de una muger, á saber: la honestidad, modestia, recato y otras. No obstante, siendo la casada noble, no estará obligada á condimentar por sí misma la comida, barrer la casa, fregar, y hacer otros oficios de este género en obsequio de su marido, porque aunque nada perderia en practicarlos, y aun á veces convendria ejercitarse en ellos para dar buen ejemplo á sus criados, con todo, regularmente es suficiente el que cuide se hagan dichos ministerios por las sirvientes, á no ser en caso de necesidad, y que por la pobreza de la casa no pueda tener criadas.

P. ¿Peca la muger si no cohabita con su marido, ó no le sigue cuando se traslada á otra parte? *R.* Peca no cohabitando con su marido, si lo hace sin justa causa; porque separada de su marido no puede cumplir con la deuda conyugal, ni con la obligacion de atender á los obsequios domésticos que debe al varon. Por esta misma razon peca, si no sigue á su consorte, cuando este se trasfiere á otra parte con justa causa. Si el marido fuese un vagamundo, no habiéndolo sido antes de casarse, no está la muger obligada á seguirle. Cuando el marido fuere desterrado por sus delitos, deberá acompañarle su consorte, no habiendo causa justa para escusarse. Si se casó la muger sabiendo que el rey habia de enviar á su marido á las Indias, ó que ya se hallaba en ellas, debe seguirlo donde se hallare ó á donde fuere, porque *scienti, et volenti non fit injuria.*

P. ¿Si murió el marido sin dejar bienes algunos libres con que satisfacer las deudas que contrajo para alimentar á la muger y á los hijos, estará obligada la consorte á satisfacerlas de sus bienes dotales? La misma pregunta puede hacerse en órden á los hijos. *R.* Si el marido era pobre cuando contrajo las deudas para sustentar á su consorte, estará esta obligada á satisfacerlas; pues en este estado no estaba el marido obligado á alimentar á la muger, sino esta lo estaba á alimentar al marido; y asi, las deudas contraidas en aquella ocasion cedieron en utilidad de la muger, pues por ellas *facta fuit ditior.* Lo contrario se deberá decir por la razon opuesta, si el marido era rico. Asi opinan muchos.

Mas nosotros decimos, que asi la muger como los hijos tienen obligacion á satisfacer las deudas del marido ó padre, fuese pobre ó fuese rico, con tal que puedan y se hayan invertido en su utilidad; porque lo contrario se opone á la sociedad natural, y apenas se hallaria quien quisiese prestar á otro con conocido peligro de perder lo que prestó. Esto es especialmente verdad, cuando las deudas se contrajeron con noticia de la muger é hijos.

P. ¿Si la muger pasa á segundas nupcias, debe reservar para los hijos del primer matrimonio todo lo que del primer marido recibió por título lucrativo? *R.* Debe; porque pasando á otras nupcias perdió el dominio de lo que, del modo dicho, adquirió del primer consorte, y pasa á los hijos quedándole á la madre solo el usufructo. Lo mismo se ha de decir del varon, que muerta su primera muger contrae nuevo matrimonio, respecto de lo que de su consorte recibió por el mismo título, pues debe quedar para los hijos del primero, como únicos herederos de su madre.

Finalmente, pecan los casados gravemente, cuando sin suficiente fundamento juzgan siniestramente de su mútua fidelidad en materia de pureza, por ser esto contra la piedad y mútuo amor que se deben recíprocamente tener, y una fuente de donde nacen entre ellos las discordias, riñas, contiendas y otros muchos males. Por tanto, si el confesor hallare en algunos casados estas infundadas sospechas contra la conducta de su consorte, debe con todo empeño atender á desterrarlas de su mente, haciéndole ver que es una sugestion conocida del demonio para turbar la paz y la familia, fomentar la discordia y el odio, y causar otros muchos daños que son indispensablemente efectos de los zelos mal fundados.

PUNTO IV.

De las obligaciones mútuas de los hermanos.

P. ¿De qué manera deben amarse y honrarse los hermanos? *R.* Estan obligados á amarse y honrarse con un peculiar amor y honor. Por lo que siempre que un hermano aborrece á otro hermano, le ofende ó maltrata, no solo peca contra caridad, sino tambien contra piedad segun la cualidad de la injuria; y asi esta no solo será contra caridad y justicia, sino que tambien añade una circunstancia especie distinta contra la piedad, que por lo mismo

debe declararse en la confesion, siendo grave la materia.

P. ¿Estan obligados los hermanos á darse mútuamente alimentos? *R.* Sí; porque asi como suceden en el derecho de heredar á los padres, asi tambien suceden en el de darse alimentos en defecto de estos. Por lo que, no solo en estrema necesidad, sino tambien en la grave, tiene obligacion el hermano rico de alimentar y dotar á sus hermanos y hermanas pobres, no solo siéndolo de padre y madre, sino aunque solo lo sean de padre y distinta madre. Si solo son hermanos por parte de madre, estará el hermano rico obligado á alimentar á sus hermanos uterinos, mas no á dotarlos, á no ser heredero de la madre, que entonces pasa la herencia con esta carga. Tambien estará obligado el hermano rico á dar alimentos á los hijos de su hermano ó hermana pobre, asi por las leyes de la caridad, como por cierta equidad natural. Lo que queda dicho en órden á alimentar á los hermanos, debe entenderse, aun en el caso que ellos hayan venido á pobreza por su culpa, y por haber malvaratado la herencia que les dejaron sus padres, y aun cuando estos los hayan desheredado. A todo lo que queda declarado está igualmente obligada la hermana rica respecto de sus hermanos pobres; porque *correlativorum eadem est ratio*, y tales son hermano y hermana.

P. ¿Puede el clérigo ó debe alimentar y dotar á sus hermanos ó hermanas con las rentas de su beneficio? *R.* Puede siendo pobres alimentarlos y dotarlos, porque estando obligado á dar á los pobres las rentas sobrantes de su beneficio, siéndolo los hermanos y hermanas, deben ser preferidos, y el dote se da por título de limosna. Y asi puede y debe hacerlo.

P. ¿Qué bienes deben entrar en la coleccion de los que se han de dividir entre los hermanos? *R.* Esta coleccion de bienes se define diciendo que es: *Allatio, seu adductio bonorum in communem parentis defuncti acervum, ex quo legitima debetur eorum profectiorum bonorum, quæ afferentis effecta erant, ut cum aliis, tamquam hæres in eo succedat.* A este cúmulo de bienes deben los hermanos traer todo lo que recibieron de sus padres, si quisieren tener parte en la herencia con los demas hermanos, á no ser que el padre espresamente se lo haya condonado. Mas no deben traerse á la coleccion comun de los dichos bienes los gastos que haya hecho el padre en dar estudio á sus hijos, en comprarles libros, ó para que se gradúen de doctores, ó consigan algun beneficio eclesiástico. Lo mismo decimos de las espensas hechas para que el hijo lograse alguna dignidad ó encomienda, á no protestar el padre espresamente de palabra ó por escrito, haber sido su ánimo al hacerlas, se entrasen en cuenta de su legítima. Tambien se cree que el padre no quiere ó quiso gravar al hijo en esta, en cuanto á los gastos hechos para librarlo del cautiverio, de la cárcel ó de otra pena, por presumirse lo ejecutó movido de la piedad natural. El mismo juicio debe formarse acerca de los gastos hechos para la honesta recreacion del hijo, porque pertenecen á los alimentos competentes á su condicion.

P. ¿Está obligado el hijo á traer

á coleccion los bienes que gastó al padre por su trato lascivo, y computarlos en la particion de los demas? *R.* No estará obligado á ello, si solamente malgastó aquella cantidad, que segun su estado correspondia á su sustento y honesta recreacion; porque en consumir de esta manera los bienes paternos no es el padre invito *quoad substantiam*, sino *quoad modum*. Mas si se escede notablemente el hijo en los gastos con rameras, en juegos y otros vicios, deberá entrar á la particion este esceso, á no ser que los demas hermanos hayan hecho otro tanto. Aunque el dote dado á la hija deba igualmente computarse entre el cúmulo de bienes, como tambien los vestidos y adornos preciosos, las arras y otros dotes esponsalicios, mas no los gastos hechos por el padre en el dia que se casó, por ser cosa que mira al honor de los padres los hagan conforme á su estado y con igualdad, respecto de todos los hijos.

El patrimonio á cuyo título se ordenó alguno de los hijos debe entrar en cuenta para la reputacion de bienes, si los demas hermanos han sido por esta causa defraudados en su legítima; porque el padre no puede hacer donacion de sus bienes á ninguno de sus hijos con detrimento de los demas, si los bienes donados esceden su legítima. Lo mismo debe decirse de lo que se haya dado al hijo para seguir la milicia, sí existe en su especie; porque si ya lo consumió no debe entrar en cuenta para el repartimiento de la herencia, por disposicion peculiar y privilegio del derecho civil.

Hecha la particion y suscrita por los hermanos y herederos, no puede ya revocarse, á no haber lesion de algun menor, ó engaño *ultra dimidium*. Si alguna de las cosas que debian entrar en el cúmulo no se entraron en cuenta, puede el juez, conocido el error, obligar á la parte á que las compute. Sobre todas estas cosas es conveniente consultar á los juristas.

PUNTO V.

Del honor debido á los eclesiásticos y á otros superiores.

P. ¿Se debe especial honor á los eclesiásticos y á otros superiores? *R.* Sí; porque en primer lugar los prelados de la Iglesia, como son los Obispos, los párrocos y sacerdotes estan constituidos en un grado superior á todos los demas fieles. Ademas que ellos se roputan como padres espirituales, y como á tales se les debe amar con especialidad, reverenciar y obedecer, como igualmente socorrer. Mas asi como los súbditos estan obligados á socorrer, honrar, obedecer y amar á sus prelados y superiores eclesiásticos, asi estos deben amar de veras, honrar, proteger y socorrer á sus súbditos é hijos espirituales; especialmente deben sustentarlos con el espiritual alimento de la divina palabra y administracion de los santos sacramentos.

P. ¿Se debe á los reyes y príncipes especial honor, obediencia y reverencia? *R.* Sí; porque estan en lugar de Dios, cuyas veces ejercen, y destinados por la suprema Magestad para regir y gobernar en su nombre los reinos y provincias. Estan, pues, obligados los vasallos á obedecer en todo á sus príncipes cuando mandan lo que es justo; á pa-

garles los justos tributos que les impongan. Véase lo dicho en el Tratado de las leyes.

Igualmente los reyes, príncipes y demas soberanos tienen obligacion á defender á sus súbditos, á gobernarlos con leyes justas, á elegir jueces y ministros rectos para el gobierno de sus súbditos, á no gravarlos con demasiados tributos, á administrarles justicia sin aceptacion de personas; y finalmente, á todo lo que pueda servir á su mayor prosperidad y defensa.

P. ¿A qué virtud pertenece el precepto de honrar á los padres? *R.* Este precepto *primo et per se* es afirmativo, y *secundario*, negativo. Y aunque en él se nos mandan muchas virtudes, la principal que se nos intima es la *piedad*, cuando se mira con respecto á los padres y parientes. Si es en órden á los eclesiásticos y maestros, la *observancia*; si con relacion á los prelados, la *obediencia religiosa;* si acerca de los superiores legos, *la obediencia política;* la *justicia legal*, cuando fuere con atencion á los jueces; la *conmutativa*, si es entre los amos y criados; la *equidad natural*, ó tambien la *observacia*, cuando mira á los ancianos; y finalmente, es la *gratitud*, cuando mira á los amigos bienhechores. Todas estas virtudes se nos mandan respectivamente en el cuarto precepto, y todas las debemos ejercer para su cumplimiento mas exacto.

PUNTO VI.

De las mútuas obligaciones que tienen entre sí los siervos y criados, y los señores y amos.

P. ¿A qué estan obligados los siervos en órden á sus señores? *R.* Los siervos por cualquier título que lo sean estan obligados, lo primoro, á honrar y reverenciar á sus señores, y á amarlos con un peculiar amor. Lo segundo, á obedecerles en cuanto justamente les mandaren. Lo tercero, á librarlos y defenderlos, aunque sea con peligro de la vida, contra los males repentinos é inopinados. Lo cuarto, á cuidar de los intereses de sus señores con todas sus fuerzas; entendiendo en cuanto les sea posible á su conservacion. Lo quinto, á procurar, no habiendo quien lo haga, que sus señores reciban los sacramentos cuando estan gravemente enfermos. Mas no estan los siervos obligados á obedecer á sus dueños cuando lo que les mandan es contra los preceptos naturales y divinos. Si fuere contra los de la Iglesia podrán, si temen de no hacerlo algun grave daño, ó habiendo necesidad.

P. ¿Los siervos hechos en la guerra pueden lícitamente huirse á los suyos? *R.* 1. Los hechos en guerra injusta, como se reputan hechos los cristianos cautivados por los moros y sarracenos, pueden lícitamente hir, y aun tomar á sus dueños lo que necesiten para el camino, y aunque algunos graves teólogos afirmen pueden tomarles cuanto tengan ocasion, lo contrario es mas seguro.

R. 2. Los siervos hechos en guerra justa pueden tambien lícitamente huirse á los suyos; porque así está admitido por el derecho de gentes, y consta de las *Instit. lib.* 2. *tit. de rerum division.* Mas no les es lícito á los siervos huir á otros que á los suyos, ni aunque huyan consiguen la libertad. Ni pueden resistir á sus señores cuando van en su segui-

miento hasta que hayan llegado á los suyos, ó á territorio de otro príncipe. Lo mismo se ha de decir de los que se vendieron á sí mismos, ó fueron vendidos por sus padres; porque los primeros perdieron su libertad y el derecho de huir, por su propia voluntad, y los segundos por la de sus padres. Lo mismo se debe tambien entender de los que por sus delitos han sido condenados á la esclavitud. Y finalmente, se ha de entender lo propio de todos los que dieron palabra, en especialidad si fue con juramento de no huir, porque el derecho natural pide se cumpla la palabra dada, *maxime* si se dió con juramento.

No obstante lo dicho pueden huir lícitamente los dichos, si sus dueños los inducen á la torpeza, hurto ú otros pecados, ó si les tratan con crueldad é inhumanidad; porque nadie puede ser compelido á la servidumbre con evidente peligro del alma ó cuerpo. Y aun si su señor prostituye públicamente á la esclava, por el mismo hecho queda ella libre, como lo determinan en varias partes las leyes de Castilla.

P. ¿Todo lo que el siervo adquiere, lo adquiere para su señor? *R.* Sí; porque lo accesorio sigue lo principal, y siendo el siervo de su señor segun lo principal, es consiguiente lo sea tambien cuanto adquiera. Por esta causa el monge y siervo se reputan iguales, en cuanto á no poder tener dominio de cosa alguna. Con todo no rige adecuadamente la paridad; porque el monge de ninguna cosa puede tener dominio, ni aun con la voluntad de su prelado, mas el siervo con la voluntad de su señor puede tenerlo, asi del dinero, como de otras cosas en los casos siguientes, á saber: si el señor le donara algo: si hace pacto con él de que cada dia le de tanto, reteniendo para sí lo demas que adquiera: si con consentimiento de su señor gana algo en la negociacion ó el juego: si se le hace alguna restitucion por la injuria recibida: si se le hace alguna donacion con la condicion de que él solo adquiera el dominio de lo donado: cuando el señor le asigna un tanto para su sustento, y de ello ahorra algo, viviendo parcamente, con tal que por su parsimonia no se inhabilite para desempeñar su servicio: si la sierva adquiere algun interés por el uso torpe de su cuerpo.

P. ¿A qué estan obligados los señores respecto de sus siervos? *R.* Respecto de ellos tienen las mismas obligaciones que los padres en órden á sus hijos, y por consiguiente pecarán respectivamente en los mismos casos que dijimos pecarian los padres, no cumpliendo con las obligaciones que les impone la piedad en órden á sus propios hijos, como de hecho pecarán, si les impiden cumplir con los preceptos de la Iglesia, recibir los sacramentos en tiempo conveniente; si los mutilan ó dan algun castigo muy severo; si les precisan á contraer matrimonio, ó les impiden el celebrarlo; porque en las cosas que son de derecho natural no estan sujetos á sus dueños. El esclavo no puede contra la voluntad de su dueño, ó sin saberlo este, entrar en religion, ni recibir órdenes, como ni contraer matrimonio.

P. ¿A qué estan obligados los criados para con sus amos? *R.* Estan obligados á reverenciarlos, quererlos bien, obedecerlos, servirlos y serles fieles. Esto último nace de la

justicia, y los demas oficios los intima la virtud de la observancia. Pecarán, pues, gravemente los criados y criadas si son gravemente omisos en lo dicho; si hacen á sus amos alguna grave irreverencia; si no cumplen con aquellos ministerios que les son propios; si revelan fuera de casa los secretos de esta ó de la familia; si no les obedecen cuando es justo lo que mandan; si sin causa justa dejan el servicio antes de cumplir el tiempo contratado.

P. ¿Si el criado se convino con el amo en servir por un año, y sale de su servicio á los seis meses, estará obligado el amo á pagarle por el tiempo que le sirvió? *R.* Sí; por ser conforme al derecho natural que á cada uno se le satisfaga segun su trabajo. Mas si por la salida del criado, sin causa, se le sigue al amo algun grave detrimento, podrá este compensarse, rebajando lo justo; y aun es sentencia comun puede el amo rebajar algo del salario debido por los seis meses; porque siempre recibe detrimento ó se le hace injusticia en que el criado le abandone antes del tiempo concertado. Algunos defienden que los amos no tienen obligacion á pagar las soldadas á los criados, si las piden pasados tres años despues que dejaron el servicio, lo que en el fuero de la conciencia debe reprobarse; pues realmente se debe al sirviente el justo precio de su servicio, *quidquid sit*, en cuanto al fuero judicial. Si el criado enferma por algunos dias, no está obligado á suplirlos pasado el año, como ni tampoco el amo á pagarle por entero, aunque debe cuidar no le falte lo necesario, asistiéndole caritativamente con preferencia á los estraños.

P. ¿Qué obligaciones tienen los amos para con sus criados? *R.* Estan obligados á mostrarles benevolencia, á darles su salario, cuidarlos, y contribuirles asi en lo espiritual como en lo temporal, segun el pacto que hicieron y la costumbre del lugar. Deben, pues, los amos amar á sus criados, enseñarles la doctrina cristiana y las buenas costumbres, asi con el ejemplo, como con la palabra. Deben asimismo cuidar de que sirvan á Dios, reciban los sacramentos, y guarden las fiestas, persuadidos, que nunca podrán servir á sus amos con fidelidad, si no saben cuidar de sus almas, y no son temerosos de Dios. Deben tambien los amos dar el alimento conveniente á sus sirvientes; corregirlos con moderacion y sin aspereza; y asi pecarán si les echan maldiciones, les dicen injurias, ó los contumelian. Estan obligados á no despedirlos sin causa antes del tiempo convenido, y si lo hacen deberán pagarles el salario por entero, á no ser que luego entren á servir á otro amo que les de por lo menos igual salario.

P. ¿Estará el amo obligado á dar la soldada regular al criado cuando no precedió ajuste? *R.* Con distincion; porque ó el amo está acostumbrado á dar salario á tales sirvienter, ó no. Si lo primero, deberá darle el salario acostumbrado, porque una vez que lo admitió á su servicio, se entiende se obligó el amo á darle la soldada regular. Si lo segundo, no estará obligado; porque suficientemente le satisface en admitirlo graciosamente en su casa y darle alimentos y habitacion, como puede suceder en la admision de algun miserable de cuyo servicio

no necesite el amo, y lo admita movido de caridad.

Para conclusion de este punto haremos presente la proposicion 37 entre las condenadas por Inocencio XI, que decia: *Famuli, et famulæ domesticæ possunt occultè hæris suis surripere ad compensandum operam suam, quam majorem judicant salario, quod recipiunt.* Ni vale recurrir al mayor servicio que piensan los sirvientes hacen á sus amos; porque las mas veces es fingido, ó cuando no lo sea, lo hacen voluntariamente. Si verdaderamente por voluntad del amo hacen mas de aquello á que se obligaron, entonces pueden consultar á un prudente y juicioso confesor, y seguir su dictámen; pues no es razon se gobiernen por su propio juicio, cuando ninguno es buen juez en su propia causa. Los confesores por su parte se deberán portar con toda cautela, no dando con facilidad asenso á las quejas de los criados y criadas, ni á las ponderaciones de sus servicios.

PUNTO VII.

De la manera con que deben ser honrados los tutores, curadores, maestros y ancianos.

Bajo el nombre de padres, dice el Catecismo Romano, 3. *p. cap.* 5. *n.* 4, se entienden, ademas de los que nos engendraron, aquellos, *quorum procurationi, fidei, probitati, sapientiæque alii commendantur; cujusmodi sunt tutores, et curatores, pedagogi, et magistri. Postremo patres dicimus senes, et ætate confectos, quos etiam vereri debemus.* De todos estos hablaremos aqui brevemente aplicándoles la doctrina ya establecida.

P. ¿Qué obligacion tienen los tutores y curadores respecto de sus pupilos y menores? *R.* Tutor es aquel: *Qui à magistratibus designatur pupillo, seu masculo minori quatuordecim annorum, seu fœminæ minori duodecim, extra patriam potestatem existenti, ad tuendum eos. Ex Instit. de Tutela,* §. 1 y 2. Curador es: *Qui aut puberi majori quatuordecim annorum, et minori viginti quinque, aut amenti, aut prodigo, qui rebus suis præesse non potest, à magistratibus præficitur. Ibid. de Curat.* Los tutores y curadores, pues, son elegidos no solo para la defensa de los intereses temporales de los menores y pupilos, sino tambien para cuidar de su instruccion y educacion. De aqui se sigue, que asi como los tutores y curadores pecarian gravemente si en cosa grave no cuidasen de las causas y bienes de los pupilos y menores, asi tambien pecarán gravemente si son notablemente negligentes en instruirlos en buenas costumbres, y en apartarlos de los vicios y pecados. Síguese tambien, que siendo los tutores y curadores como padres de los pupilos y menores, deben estos reverenciarlos y honrarlos, como á sus propios padres. Y asi lo que digimos de los hijos en órden a estos, se debe proporcionablemente aplicar á los pupilos y menores respecto de aquellos.

P. ¿Qué obligacion tienen los maestros en órden á sus discípulos? *R.* En primer lugar deben instruirlos en buenas y honestas costumbres, como que estan en lugar de padres. Deben ademas cuidar que

aprovechen en los estudios, que no malgasten los bienes de sus padres. Los maestros deben enseñarles la doctrina sana y fundada en las materias teológicas y morales. Les han de proponer siempre lo que juzguen mas probable acerca de las costumbres: en la filosofía lo mas sólido, no lo mas sutil y vano, atendiendo con el mayor cuidado á separarlos de novedades peligrosas, especialmente en materias de religion, teniendo muy dentro de su corazon aquel oráculo infalible de la divina verdad, que nos propone el Eclesiástico, *cap.* 39. *Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens.*

Siendo tan importantes los oficios que un maestro debe practicar con sus discípulos, ya se deja conocer, cuánta sea la obligacion en estos de reverenciar y honrar á los suyos, como si fuesen sus verdaderos padres, y aun acaso mas. Asi se lo persuadió Alejandro Magno, cuando preguntado á quién amaba mas, dió la antelacion en su amor á su maestro respecto de su padre, diciendo: *Ille enim, ut essem, hic autem ut præclarè institutus essem auctor fuit.* Estan, pues, los discípulos obligados á amar, reverenciar y honrar á sus maestros, como tambien á obedecerlos en lo tocante á sus buenas costumbres é instruccion en los estudios.

Ultimamente, se reputan como padres los ancianos, á quiénes tambien estamos obligados á reverenciar en fuerza del cuarto precepto del Decálogo, segun lo que se nos manda en el Levítico, *cap.* 14. *Coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Los confesores y padres de familia deben severamente reprender y castigar á los jóvenes y muchachos que se burlan de los ancianos, especialmente pobres, afeándoles su atrevimiento. El profeta Eliseo dió bien á entender su gravedad, cuando para castigar en la audacia de los hijos la mala educacion de los padres maldijo, movido del celo de la honra y gloria de Dios, á ciertos muchachos que se burlaban de él, como lo advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 108. *art.* 1. *ad* 4.

TRATADO XVI.

Del quinto precepto del Decálogo.

En un solo punto comprenderemos la materia de este quinto precepto del Decálogo; porque habiendo hablado ya de la gula y embriaguez, solo nos resta declarar el gravísimo y horrendísimo crímen del homicidio; aunque por la conexion de la doctrina tambien diremos algo de la justa occision del hombre, siguiendo en todo la doctrina de S. Tom. 2. 2. *q.* 64 y 65.

CAPITULO UNICO.

Del homicidio.

—

PUNTO I.

Declaracion del homicidio.

P. ¿Qué se nos prohibe en el quinto precepto del Decálogo? *R.* Se nos prohibe el homicidio propiamente tal, y es: *injusta hominis occisio.* Se nos prohibe tambien toda mutilacion injusta, y cualquiera lesion hecha al hombre de obra, palabra, pensamiento ó deseo, y asimismo el concurrir á ella con el favor ó consejo. Se prohibe igualmente ser uno pródigo de su propia vida con la destemplanza en el comer ó beber; pues como dice el Eclesiástico, *cap.* 37. *Propter crapulam multi obierunt: qui autem abstinens est, adjiciet vitam.*

P. ¿Qué pecado es el homicidio? *R.* Es pecado gravísimo de injusticia y el máximo entre los que esteriormente damnifican al hombre por privarle del máximo de los bienes naturales, que es la vida: y por eso se castiga con la muerte al que le comete. Es malo *ab intrinseco* el homicidio, por ser *injusta hominis occisio;* y asi es cosa muy diversa la occision del hombre que el homicidio; pues este nunca es lícito, y aquella puede serlo, y aun debida de justicia como ya diremos.

P. ¿Es alguna vez lícito quitar la vida al hombre? *R.* Sí; porque en primer lugar es lícito quitar la vida á los malhechores nocivos al bien comun, por autoridad del príncipe, de la república ó del juez legítimo, como consta del cap. 22 del Exodo: *Maledicos non patieris vivere.* Es tambien lícito quitar al hombre la vida por autoridad de Dios y en justa defensa de la propia, como despues diremos.

P. ¿Los clérigos que tienen jurisdiccion pública pueden condenar á muerte á los malhechores? *R.* Pueden, con licencia del Pontífice, por ser la prohibicion de derecho eclesiástico solamente. Mas no pueden sin dicha licencia, por prohibírseles en el derecho canónico, asi por la decencia del estado como por representar la mansedumbre de Cristo. Y asi los clérigos ordenados *in sacris* que se mezclan *in causa sanguinis* pecan gravemente, y si estan ordenados de menores levemente por reputarse por leve la indecencia en estos últimos.

Los prelados eclesiásticos que gozan de jurisdiccion suprema en alguna provincia, obispado ó ciudad, aunque por sí mismos no puedan, sin licencia del Papa, proceder en las dichas causas, pueden dar facultad á los jueces legos para juzgarlas, segun la práctica comun de la Iglesia. Pueden tambien hacer leyes que contengan pena capital. Los inquisidores pueden entregar al juez secular los hereges para que los castigue con pena de muerte, aunque deben pedirle se haya con ellos benignamente. *Cap. Novimus...*

P. ¿Puede el príncipe supremo ó la república dar facultad á cualquier particular para quitar la vida á los bandidos? *R.* Sí; porque de otra manera acaso no podrian ser hechos presos tales perturbadores de la república; y asi *sibi imputent*, si son muertos cuando

menos lo piensan. Lo mismo se ha de decir de la potestad que diese el príncipe para que los hijos ó hermanos quitasen la vida al que se la quitó al padre ó hermano; porque esta potestad puede el príncipe supremo concedérsela á quien quisiere. Con todo, no conviene usar en la práctica de dicha facultad, no sea se ejercite mas por satisfacer á la venganza privada, que por el bien comun. En el primer caso dicho no deben ser muertos inopinadamente los bandidos ó malvados, siempre que puedan ser hechos presos y presentados al tribunal del príncipe; porque todos estamos obligados á mirar por la salud espiritual del prógimo que tanto peligraria en una muerte inopinada.

PUNTO II.

De la muerte del inocente.

P. ¿Se dá potestad humana para quitar directamente la vida al inocente? *R.* No; porque los soberanos y las repúblicas solo la tienen de Dios para quitársela á los malhechores que damnifican al bien comun, lo que no se verifica en los inocentes. Asi Santo Tomas, 2. 2. *q.* 64. *art.* 6.

Arg. contra esto. Abraham quiso sacrificar á su hijo inocente. Los de Samaria quitaron la vida á los hijos de Acab, y los israelitas hicieron lo mismo con los niños de Jericó; luego es lícito quitársela directamente á los inocentes. *R.* Negando la consecuencia; porque en los casos del argumento hubo especial órden de Dios, que es dueño de la vida y de la muerte de todos los hombres, y por autoridad de Dios no dudamos se puede quitar la vida á cualquier hombre; y asi nuestra resolucion procede, prescindiendo de particular mandato divino.

P. ¿Se puede lícitamente quitar indirectamente la vida al inocente? *R.* Se puede habiendo causa urgente y grave; como si uno no pudiese salvar su vida sino atropellando con el caballo al inocente; ó si es preciso á los soldados para conseguir la victoria de sus adversarios, dirigir la artilleria á donde se hallan algunos inocentes; porque en estos casos no se intenta de propósito la muerte del inocente, sino solamente *indirectè.* Mas si los inocentes se hallasen en los reales del ejército que cerca una ciudad, no seria lícito quitarles la vida para que esta se entregase. Tampoco es lícito á los soldados, despues de conseguir la victoria, quitar la vida á los inocentes que se hallan en la ciudad, porque estos á nadie ofenden. Repútanse por inocentes, á no constar lo contrario, los muchachos, mugeres, presbíteros, monges, peregrinos y mercaderes transeuntes.

P. ¿Es lícito entregar el inocente al tirano cuando amenaza destruir la ciudad, si no se le entrega para quitarle la vida? *R.* No; porque la entrega del inocente para este efecto es intrínsecamente mala, asi como lo es el quitarle la vida. Puede sí la república obligarle á que salga de la ciudad, y aun él está obligado á ello por el bien comun.

P. ¿Es lícito al juez quitar la vida al que sabe que está inocente, si *secundum allegata, et probata* resulta nocente? *R.* Acerca de esta gravísima dificultad se dan tres sentencias, todas fundadas en solidí-

simas razones y autoridad. La primera, lo niega absolutamente. La segunda, hace distincion entre las causas criminales de mayor momento, cuales son en las que se haya de imponer al reo pena capital, de destierro, cárcel perpétua, mutilacion de miembros ú otras semejantes; respecto de las cuales niega pueda el juez condenar al que ciertamente sabe se halla inocente. En las causas civiles y criminales menores afirma puede el juez condenar al que *secundum allegata, et probata* resulta reo, aunque sepa con certeza está inocente. La tercera afirma generalmente, que si el juez no halla medio alguno, despues de probarlos todos para libertar al reo, está obligado á pronunciar la sentencia *secundum allegata, et probata.* Esta es la sentencia espresa de S. Tom. 2. 2. *q.* 64. *art.* 6. *ad* 3.

La principal razon de esta opinion es, porque el juez debe dar la sentencia, no segun lo que sabe privadamente, sino segun la noticia pública; pues para este fin se establecieron las leyes, y se destinaron los tribunales y jueces; y siendo cierto que en el caso de la cuestion, el que en realidad ó segun el juicio privado del juez es inocente, resulta culpado segun la noticia pública, síguese deba ser juzgado por lo que resulte de esta.

Esto supuesto, debe el juez usar de todos los arbitrios y medios escogitables para librar al que le consta con certeza estar inocente. Debe, si puede, repeler á los acusadores; examinar muchas veces y en diversos tiempos á los testigos; oponer á estos las circunstancias del hecho, lugar y tiempo; diferir la sentencia; abrir la cárcel para que huya el preso, si puede hacerlo sin escándalo; finalmente, remitir la causa al juez superior, y testificar á su presencia la inocencia del acusado. Si el juez fuere príncipe supremo debe darle libertad, dispensando en las leyes; pues segun todos puede hacerlo lícitamente, habiendo causa justa. Si se hubiese de seguir escándalo, debe afirmar públicamente la inocencia del reo.

Argúyese contra esta resolucion, lo primero: Quitar la vida al inocente es intrínsecamente malo, asi como lo es el mentir; luego en ningun caso es lícito el quitársela. *R.* Como ya dijimos no es siempre malo quitar indirectamente la vida al inocente, y de hecho no lo es, cuando para ello interviene causa urgente y grave; y de esta manera solamente concurre el juez en el caso propuesto á quitársela al que tiene por tal; pues como dice S. Tom. en el lugar citado: *Nec ille occidit innocentem, sed illi, qui asserunt esse nocentem.* El mentir nunca es lícito, y asi no viene al propósito la paridad del argumento.

Arg. lo segundo: No es lícito al que ciertamente sabe que tal muger no es la suya llegarse á ella, aun cuando haya muchos testigos que afirmen lo es; luego, etc. *R.* Negando la consecuencia. La diferencia entre uno y otro caso consiste, en que para que uno se llegue lícitamente á tal muger, es preciso que su propia conciencia le informe de que es su consorte; mas el juez en el juicio público debe ser informado, no por su conocimiento y noticia privada, sino por la pública. Asi S. Tom. *q.* 67. *art.* 2. *ad* 4.

De lo dicho se infiere lo primero,

que aunque un juez sepa como persona privada que uno es culpado, si *secundum allegata, et probata* resulta inocente, no puede condenarlo por la razon ya espuesta; y si no obstante lo sentencia, no solo procederá injustamente, sino que estará obligado á resarcir los daños al reo ó á sus herederos. Infiérese lo segundo, que el que esté destinado para ejecutar la sentencia contra el inocente, está obligado á huir si puede, porque todos estamos obligados á mirar por la vida del inocente, pudiéndolo hacer sin grave daño nuestro. Véase S. Tom. *art.* 6. *ad* 3. en el lugar citado.

PUNTO III.

Del aborto.

P. ¿Es lícito en alguna ocasion procurar el aborto? *R.* El procurarlo *directè* y *per se*, nunca es lícito, esté animado el feto ó no lo esté. Porque si está animado es un homicidio del inocente, que por ningun motivo es lícito hacerlo directamente. Tambien es cierto que aunque el feto no esté animado, es ilícito procurar del modo dicho el aborto por cualquier causa que se pueda discurrir; por esto con justa causa condenó el Papa Inocencio XI la siguiente proposicion, que es la 34. *Licet procurare abortum ante animationem fœtus, ne puella deprehensa gravida, occidatur.* La razon persuade esto mismo; porque no siendo lícito procurar *directè*, *et per se* por motivo alguno la polucion, tampoco podrá procurarse en manera alguna el aborto; pues si aquella no se puede procurar por ser contra el órden de la generacion, tambien lo es solicitar el aborto.

Arg. No es ilícito matar al agresor de la vida, y siéndolo el feto de la de la madre, podrá esta procurar el aborto cuando no tenga otro remedio para salvarla. *R.* Que el feto no es agresor de la vida de la madre, siendo formado por la naturaleza para la conservacion de la especie. Y aun cuando se diga agresor, no lo es injusto, y solo es lícito quitar la vida al que lo es, para defender la propia, como despues diremos.

P. ¿En qué tiempo se anima el feto? *R.* Es cierto que el feto se anima dentro del claustro materno, y antes de salir á la comun luz, como consta de la proposicion 35 entre las condenadas por Inocencio XI, que decia: *Videtur probabile omnem fœtum, quamdiu in utero est, carere anima rationali, et tunc primum incipere eamdem habere, cum paritur: et consequentèr dicendum erit in nullo abortu homicidium committi.* Si esto es indubitable, no es asi cierto el tiempo en que el feto consiga su animacion dentro del claustro materno; porque aunque entre los filósofos antiguos fuese comun opinion, que los varones se animaban á los cuarenta dias y las hembras á los ochenta; á la verdad la cosa es muy dudosa despues que los filósofos modernos han procurado acrisolar las verdades filosóficas con repetidos esperimentos, constando por ellas la animacion de los fetos asi masculinos como femeninos, mucho antes del tiempo que comunmente se asignaba antes para su animacion. S. Tom. se conformó con la opinion vulgar de su tiempo, y al santo Doctor han se-

guido otros innumerables, hasta que la esperiencia, madre de las ciencias filosóficas, ha hecho ver lo contrario. Y asi en el dia ya discurren gravísimos autores de otro modo, aunque entre ellos se halla una grande variedad en asignar el dia cierto de la animacion del feto humano. Véase Rodriguez, *tom.* 3. del nuevo aspecto de la teologia moral.

P. ¿Es lícito á la madre cuando adolece gravemente, y no tiene otro remedio para conseguir la salud, usar de aquellas medicinas por donde la pueda lograr, si de su uso se ha de seguir el aborto, estando el feto inanimado? *R.* Puede; porque asi como es lícito quitar la vida indirectamente al inocente, interviniendo urgente y justa causa, asi tambien lo será procurar indirectamente el aborto. Ni la madre pierde, por razon del feto, el derecho que tiene á usar de los remedios que se crean necesarios para conservar su salud ó recuperar la pérdida, de los cuales si se sigue el aborto es *per accidens*, y *præter intentionem.*

Mas si el feto estuviere animado, ó á lo menos se duda de su animacion, estará obligada la madre á abstenerse de aquellos remedios de que se tema pueda seguirse el aborto, habiendo esperanza de que la prole pueda salir á luz, y recibir el santo bautismo; porque cada uno está obligado por la caridad á preferir la salud eterna del prógimo á su vida corporal. Por esta causa deben proceder los médicos y cirujanos con mucha circunspeccion, asi en la cura de las mugeres embarazadas, como en abrirlas despues de muertas para conseguir que el feto logre su salvacion eterna por el sagrado bautismo. No pocas veces se ha ejecutado por sabios artífices la operacion llamada *cesárea* con toda felicidad. Con todo, no está obligada la madre á dejarse abrir estando viva, con peligro tan conocido de morir en la operacion. Mas si hubiese algun cirujano instruido, que mediante algun instrumento fabricado al intento supiese estraer la criatura sin peligro de la vida de la madre, podrá admitirse en algun caso urgente esta operacion, si se esperase saliese viva la prole. Veáse á Cuniliati, *tom.* 1. *tract.* 18. *de Homicidio*, *cap.* 1. §. 3. *n.* 7.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los que procuran el aborto? *R.* Dejando las impuestas por el derecho civil, Gregorio XIV en su constitucion espedida en el año de 1591, y empieza: *Sedis Apostolicæ...* y es moderativa de otra de Sixto V, señala las tres penas siguientes contra los que procuran el aborto del feto animado. La primera es de *irregularidad* de homicidio *directè* voluntario, reservada al Papa, seguido el efecto. La segunda de *escomunion mayor lata* contra *procurantes*, *auxiliantes*, *seu consiliantes abortum*, reservada al Obispo ó al confesor deputado especialmente para este efecto, moderando la reservacion que Sixto V habia hecho al Papa. La tercera es *privacion de oficio*, *beneficio* y *de cualquier dignidad eclesiástica antes obtenida*, *é inhabilidad para obtener otras en adelante*; de manera, que esta inhabilidad se incurre *ipso facto*, mas la privacion, despues de la sentencia, á lo menos declarativa del delito.

P. ¿Incurren en dichas penas los

que procuran el aborto antes de la animacion del feto? *R.* No; porque aunque por la constitucion de Sixto V estuviesen tambien estos comprendidos, por la de Gregorio XIV solo lo estan los que lo procuran despues de su animacion. La opinion mas comun afirma que tambien la madre incurre en la dicha escomunion, por ser rea de homicidio, si en el caso dicho procura abortar. Los prelados regulares pueden dispensar con sus súbditos por privilegio concedido por los dos sumos Pontífices Sixto V y Gregorio XIV en la *inhabilidad* que se incurre en el caso dicho; y aun añaden muchos, que cuando los prelados absuelven á los religiosos en el capítulo general, provincial ó conventual, los absuelven tambien de dichas penas, si hubiese alguno incurso en ellas.

PUNTO IV.

Del homicidio hecho por autoridad privada.

P. ¿Puede alguno quitar á otro hombre la vida por su propia autoridad? *R.* No; porque esto es lo que principalmente se nos prohibe en el quinto precepto del Decálogo: *Non occides.* S. Tom. 2. 2. *q.* 65. *art.* 1. *ad* 2.

P. ¿Puede cada uno por su autoridad propia quitar la vida al príncipe tirano? *R.* Notando que el príncipe puede de dos modos llamarse tirano, á saber: *regimine* y *usurpatione.* Lo será del primer modo, cuando posee el reino legítimamente, y lo administra con tiranía. Lo será del segundo, cuando quiere introducirse en él sin derecho, usurpando lo que no le pertenece, y queriendo sujetarlo con la violencia de las armas, por cuyo motivo es un injusto invasor del reino. Esto supuesto

Decimos lo primero, que á ninguno es lícito quitar la vida al rey ó príncipe, que solamente es tirano en cuanto al gobierno ó régimen de sus vasallos, por ser contra toda ley natural, divina y humana, que alguno por su propia autoridad quite la vida á su legítimo príncipe; y este no deja de serlo, aunque su gobierno sea violento y tiránico. Esta nuestra resolucion debe ser admitida por todas las naciones sin escepcion de las mas bárbaras, por absolutamente cierta; porque la misma naturaleza mira con horror tal esceso como el mas fiero atentado, totalmente ageno de la razon y opuesto á toda justicia.

No solo es indubitable esta doctrina considerada á las luces de la razon, sino que lo es mucho mas mirada á las de la fe y religion. Se halla definida como de fe en el Concilio Constanciense, donde entre otras proposiciones de Juan Hus se proscribió la siguiente: *Quilibet tyrannus licitè potest à quocumque subdito interfici.* Con justísima causa se proscribió por la Iglesia esta doctrina, no solo sanguinaria, sino horrenda, por tirar contra la vida de los príncipes, por ser ella tan opuesta á la doctrina apostólica, como consta de la primera epístola de San Pedro, cap. 2, donde se nos dice: *Servi subditi estote in omni timore dominis non tantum bonis, et modestis, sed etiam discolis.* Lo que el súbdito debe por su parte hacer cuando esperimenta en sí y en otros un gobierno tiránico y vio-

lento por parte del príncipe su legítimo soberano, es tomar el consejo que en tal caso da á todos Santo Tomas, á saber: *Tollenda est nostra culpa, ut cesset tyrannorum plaga. Opusc.* 20. *de regimin. princip. lib.* 1. *cap.* 6.

Decimos lo segundo, que si el príncipe estraño es tirano por querer usurpar injustamente el reino que no le corresponde, puede cada uno quitarle la vida lícitamente, á no ser que de hacerlo se tema hayan de sobrevenir mayores daños á la república; porque entonces obra como soldado y ministro de la república, injustamente invadida ú oprimida, y no por autoridad particular, sino con la del rey legítimo, ó con la de la república, comunicada tácita ó espresamente; y ademas que en este caso no se puede decir que quita la vida al príncipe sino á un injusto invasor, indigno de aquel nombre.

Lo mismo dicen gravísimos teólogos, aun en el caso que ya haya ocupado el tirano el reino, y dejado su defensa la república, persuadidos de que la sujecion es forzada y á mas no poder; y que aunque haya cesado la guerra formalmente, persevera virtualmente. No obstante, siendo tan grave y de tanto peso la materia, y debiéndose mirar con la mas atenta circunspeccion, somos de sentir, que su decision no debe quedar al juicio de los particulares, sino que pertenece su exámen á los magistrados y consejos del reino, pues estos saben ó deben saber por qué causas cesaron las hostilidades, cedió la república, y se sujetó al príncipe estrangero.

P. ¿Peca gravemente el padre ó el marido quitando la vida á la hija ó muger sorprendida en el adulterio? *R.* Sí. Consta de la proposicion 24, condenada por Alejandro VII, que decia: *Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam.* Ni vale decir que las leyes civiles y aun las canónicas dejan sin castigo al marido en el caso propuesto, porque aunque las leyes no quieran castigar el hecho con pena capital, por suponerlo cometido con el ímpetu de la pasion, al ver por sus propios ojos su afrenta, no aprueban el delito, ni este deja de ser grave culpa delante de Dios, y aun el que lo comete incurre la irregularidad de homicidio voluntario, mas no la escomunion, si el muerto fuere clérigo.

PUNTO V.

De la occision del injusto invasor de la vida, fama, honor y pureza.

P. ¿Tiene el invadido obligacion á quitar la vida al injusto invasor de la propia? *R.* No; porque cada uno puede, por la caridad, esponer su propia vida por la agena, como lo hicieron muchos santos mártires. Esceptúanse, no obstante, dos casos. El primero es, cuando el invadido se halla en pecado mortal, pues en este caso debe defenderse por no poner á peligro su salvacion eterna. El segundo es, cuando la vida del invadido fuere muy útil á la república, porque el bien comun prepondera mas que la vida de un particular.

P. ¿Es lícito quitar la vida al injusto invasor para defender la propia? *R.* Es lícito; porque el conservar cada uno su propia vida es

un acto honesto dictado por la misma naturaleza, y por consiguiente tambien lo será el atender á su defensa, aun cuando para ello sea necesario quitársela al injusto invasor, haciéndolo *cum moderamine inculpatæ tutelæ.*

P. ¿Qué condiciones son necesarias para que la defensa sea *cum moderamine inculpatæ tutelæ?* *R.* Se requieren las seis siguientes: 1.ª Que no intente la muerte del invasor, sino en cuanto sea necesaria para defender su propia vida el invadido. 2.ª Que no haya otro arbitrio para su defensa. 3.ª Que no use de mayor violencia que la precisa para salvar su vida. 4.ª Que no ofenda antes de ser invadido, ó antes que el otro dé principio á la invasion. 5.ª Que no ofenda al agresor sino en el mismo acometimiento, no pasado este, aunque sea poco despues. 6.ª Que crea prudentemente el invadido que el que le acomete pretende quitarle la vida, y que de hecho lo conseguirá si no se defiende con todas sus fuerzas, quitándosela á él. Con estas condiciones no pecará el invadido si quita la vida al agresor injusto, ni incurrirá por la muerte de este en irregularidad; mas si faltare en alguna de ellas, no solo pecará gravemente, sino que incurrirá tambien en dicha pena. Lo dicho se entiende aun en el caso que el invadido haya dado ocasion á la invasion injusta; v. gr., si el marido intentase quitar la vida al que sorprendió adulterando con su muger, porque siempre es invasor injusto, y por consiguiente el invadido no pierde el derecho de defenderse *cum moderamine inculpatæ tutelæ.*

Arg. contra esta resolucion. Lo primero, el quitar la vida al prógimo por su propia autoridad está prohibido en el quinto precepto del Decálogo; luego no podrá quitársela por la suya el injustamente invadido á su agresor, aun en el caso propuesto. *R.* En el quinto precepto del Decálogo solo se prohibe quitar la vida á otro por autoridad propia *directè* intentando de propósito la muerte, mas no el quitársela *indirectè* pretendiendo defender la propia. De lo contrario se abriria una puerta franca á los malos para acabar con los buenos; persuadidos de que estos no podian defenderse de sus insultos.

Arg. lo segundo. Cuando el prógimo se halla en estrema necesidad espiritual todos tenemos obligacion á socorrerle, movidos de la caridad, aunque sea despreciando nuestra propia vida natural; y siendo cierto que el injusto invasor del prógimo se halla en estrema necesidad espiritual, como que está en pecado mortal, tambien lo será el que el invadido deba no quitarle la vida, aun cuando peligre la propia. *R.* Es falso que en el caso dicho se halle el invasor en estrema necesidad espiritual, antes mas bien se debe decir se halla en estremo de la iniquidad, de la cual puede y debe apartarse desistiendo de su mal propósito, y sino lo hace, *sibi imputet*, si con la vida temporal pierde la eterna.

P. ¿Es lícito prevenir la accion al injusto agresor de la vida? *R.* En esta materia, como tan escabrosa, es necesario proceder con la mayor circunspeccion, y hablar con el mayor tiento para obviar el que de unos antecedentes ciertos se pretendan inferir inciertas consecuencias. Decimos, pues, que si el invasor ya dió

principio en algun modo, y el invadido se halla en tan crítica disposicion, que si no le quita la vida, su enemigo se la ha de quitar á él, podrá quitársela; porque para que el inocente pueda defenderse, no es necesario que el agresor empiece á herirle, y asi bastará que ciertamente dé principio á la invasion, manifestando su depravado ánimo con alguna accion esterna; como si Pedro sabe que su enemigo tiene preparado un asesino para matarlo, ó ve que su enemigo levanta el trabuco para tirarle, le será lícito anticiparse, quitandole la vida, si no puede huir ni salvar de otro modo la propia. Lo mismo puede decirse en otros casos semejantes.

P. ¿Se puede de antemano quitar la vida al falso acusador, ó testigo, ó al juez de quien se teme una sentencia injusta? *R.* El afirmarlo está condenado por el Papa Alejandro VII en la proposicion 18, que decia: *Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem, à quo iniqua certò imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum vitare.* Con justísimo motivo se proscribió esta tan sanguinaria proposicion, por abrir un camino muy lato contra la vida de los jueces y demas ministros de justicia. Ni en el caso de que en ella se trata se da fuerza actual, que de otra manera no puede resistirse, pudiendo el reo recurrir al tribunal superior, y obviar su injusta condenacion por otros muchos medios.

P. ¿Es lícito en alguna ocasion quitar la vida al injusto invasor de la fama y honor? *R.* No; porque ya se haga la ofensa de palabra, ya de obra, como hiriendo al prógimo con una caña, ó dándole una bofetada, puede el ofendido defenderse sin llegar á la inhumanidad de quitar al agresor la vida, rebatiendo las palabras con palabras, y las obras con otras iguales, si fuere necesario. Lo demas seria esceder gravemente el *moderamen inculpatæ tutelæ.* Ademas, que el infamado ó deshonrado tiene otros medios para volver por su fama y honor; ó pidiendo ante el juez su restitucion, ó haciendo ver la injusticia de su contrario, ó de otros varios modos. Si la injuria se hizo en secreto, no debe reputarse el agravio por de tanta monta, que por él se propase un cristiano á quitar la vida al que, segun la que profesa, debe amar y perdonar.

Dirás: Es lícito quitar la vida al injusto invasor de la propia; luego tambien lo será quitársela al que lo es de la fama y el honor; pues estos bienes en un hombre de honor son mas estimables que la vida. *R.* Esta máxima, que quiere hacer valer la soberbia mundana, es muy contraria á las leyes de Dios y de la religion, que nos mandan la mansedumbre y la humildad. La vida es de sí el mas alto bien entre los naturales, y su pérdida es irreparable, lo que no sucede en la de la fama y honor, que pueden por muchos medios recuperarse sin llegar á dar muerte al ofensor.

P. ¿Es lícito á un religioso, á un clérigo ó á un sugeto noble quitar la vida á su falso calumniador? *R.* El afirmarlo está proscrito por la Iglesia. Asi consta de la proposicion 17, condenada por Alejandro VII, y de la 30 por Inocencio XI. La primera decia: *Est licitum religioso, vel clerico calumniatorem gravia crimina de se, vel de sua religione spargere minitan-*

tem, occidere, quando alius modus defendendi non suppetit: uti suppetere non videtur, si calumniator sit paratus, vel ipsi religioso, vel ejus religioni publicè, et coram gravissimis viris impingere, nisi occidatur. La segunda decia: *Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam in ferre, si alitèr hæc ignominia vitari nequit. Idem quoque dicendum, si quis impingat alapam, vel fuste percutiat, et post impactam alapam, vel ictum fustis, fugiat.*

P. ¿Puede el que es herido con una bofetada ó con un palo herir al que le ofendió en defensa de su honor? *R.* Con distincion; porque ó el que hirió persevera en ánimo de repetir la ofensa, ó no. Si lo primero podrá, no en defensa del honor, sino defendiéndose de la segunda invasion. Si lo segundo no podrá, huya ó no el agresor, porque en este caso no seria defenderse, sino vengarse; no repeler la actual invasion que ya cesó, sino tomar venganza del agravio hecho. Ni lo dicho en órden á resistir con la fuerza al que hiere es contra lo que nos dice Cristo en su Evangelio, Matth. *cap.* 5. *Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi, et alteram;* porque una cosa es lo que se nos propone como consejo, y otra la que se nos intima como mandato; y en las dichas palabras nos aconseja Cristo lo que conviene hacer para la perfeccion, mas no nos manda que lo hagamos, sino en cuanto *ad animi præparationem*, reteniendo en el ánimo la paciencia y la benevolencia para con el prógimo.

P. ¿Es lícito á la doncella ó muger honesta quitar la vida al violento agresor de su honestidad? *R.* No. Esta resolucion parece clara en San Agustin, *lib.* 1. *de liber arbit. cap.* 5, donde dice: *De pudicitia verò quis dubitaverit, quin ea sit in ipsa anima constituta; quandoquidem virtus est? Unde à violento stupratore eripi nec ipsa potest. Quapropter legem quidem (civilem) non reprehendo, quæ tales permittit interfici, sed quo pacto istos defendam, qui interficiunt, non invenio.* Ni aun el peligro de consentir en el pecado es suficiente motivo para quitar la vida al injusto opresor, pues puede la oprimida resistir, como dice Santo Tomas, 2. 2. *q.* 64. *art.* 5.

Está, pues, obligada la muger á resistir interior y esteriormente, en cuanto pueda, al torpe agresor, mas no le es lícito quitarle por esta causa la vida, á no ser que por resistirse se la quisiera quitar á ella el opresor. Por lo demas, confie en el Señor, sabiendo que la violencia resistida, lejos de privar del mérito de la pureza, sirve á duplicarla, segun lo que dijo la purísima doncella santa Lucía al tirano: *Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.*

PUNTO VI.

De la occision del injusto invasor de los bienes temporales.

P. ¿Es lícito quitar la vida al ladron por la conservacion de un escudo de oro? *R.* El afirmarlo está condenado por el Papa Inocencio XI en la proposicion 31, que decia: *Regularitèr possunt occidere furem pro conservatione unius aurei.* Si el escudo de oro fuese preciso para la conservacion de la vida, podria su

dueño defenderlo, aunque fuese quitándola al ladron, pues entonces miraba á la defensa de la propia. Pero este y otros semejantes casos son metafísicos, y que solo sirven para la especulacion, y no para la práctica.

P. ¿Puede uno quitar la vida al que quiere robarle las riquezas, que aunque no posee, espera ciertamente poseer? *R.* Tambien está condenada esta opinion en las proposiciones 32 y 33 proscritas por el mismo Inocencio XI, de las cuales la primera es como se sigue: *Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quæ actu possidemus, sed etiam ad quæ jus inchoatum habemus, et quæ nos possessuros speramus.* La segunda es la siguiente: *Licitum est tam hæredi, quam legatario contra injustè impedientem, ne vel hæreditas adeatur, vel legata solvantur, se talitèr defendere, sicut et jus habenti in cathedram, vel præbendam contra eorum possessionem injustè impedientem.*

P. ¿Es lícito quitar la vida al invasor de los bienes temporales, si estos se pueden despues recuperar por medio del juez, ó por otro arbitrio? *R.* No; porque entonces no seria defenderlos *cum moderamine inculpatæ tutelæ;* pues se pueden defender y recuperar por otro medio sin quitar la vida al ladron. La dificultad principal en esta materia está, en si cuando los bienes temporales de gran momento no se pueden recuperar despues de hurtados, será lícito á su dueño defenderlos, aun cuando para ello sea necesario quitar la vida al robador, si no hay otro arbitrio para no perderlos.

Acerca de esta escabrosa dificultad se dan dos gravísimas sentencias. La afirmativa enseñan gravísimos de los tomistas á quienes siguieron los Salmaticenses, como tambien á otros muchos de otras escuelas. Con todo tenemos por mas probable la contraria que niega absolutamente sea lícito quitar la vida al invasor de los bienes temporales, aun cuando sean de gran entidad, y no hay otro arbitrio para recuperarlos. Pruébase esta sentencia con el cap. 22. del Exodo, donde se dice: *Si effingens fur domum, sive suffodiens fuerit inventus, et accepto vulnere mortuus fuerit, percusor non erit reus sanguinis. Quod si orto sole hoc fecerit, homicidium perpetravit, et ipse morietur.* Donde se ve la distincion que se hace entre el ladron nocturno y diurno, y que no imponiéndose pena capital contra el occisor del primero, por no ser reo de su sangre, se impone contra el segundo. La diferencia entre uno y otro consiste en que del ladron nocturno se presume con fundamento que viene, no solo á robar, sino tambien á matar, lo que no se presume del diurno. De donde se concluye, que por solo defender los bienes temporales no es lícito quitar la vida al robador, y que solo lo será cuando con fundamento se tema ha de propasarse á quitar al dueño la vida. La misma distincion se halla en el cap. *Fodiens...* con la autoridad de S. Agustin. Dejamos otras razones que se pudieran proponer en favor de esta sentencia, porque es fácil formarlas por lo que ya queda dicho sobre las anteriores preguntas.

Infiérese de lo dicho, que no es lícito al dueño de la cosa hurtada seguir al ladron, y si avisado la deje, no quiere hacerlo, quitarle la vida por recobrarla; porque si cuando actualmente la roba no es licito qui-

tarle la vida en su defensa, menos lo será cuando huye con ella. Infiérese tambien no ser lícito quitar la vida al injusto invasor de la honra, fama ó pudicicia del prógimo, ni al ladron de sus bienes temporales; porque si esto no es lícito respecto de sí mismo, tampoco lo puede ser en órden al prógimo. Y no solo no es lícito matar al agresor injusto del prógimo en defensa de los dichos bienes, mas ni para salvar su vida, como se prueba con el Cánon: *Si non licet*... 23. *q.* 5, donde se dice: *His igitur exceptis, quos vel lex justa generalitèr, vel ipse fons justitiæ Deus specialitèr occidi jubet, quisquis hominem, vel se ipsum, vel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur.* Ni hay ley humana ni divina que indemnice tal muerte.

P. ¿Cuando el ladron tiene en su casa ó en otra parte puesta ya en seguro la cosa hurtada, es lícito al dueño quitársela violentamente? *R.* No; porque en el caso dicho no es el ladron ya un injusto invasor, sino injusto poseedor de la cosa agena, y de esto solo hay accion á recobrar la cosa por medio del juez; pues de lo contrario se seguiria la inversion del derecho público, y se perturbaria la república.

PUNTO VII.

Del suicidio y mutilacion propia.

P. ¿De cuántas maneras puede ser el suicidio ó propia mutilacion? *R.* De dos, á saber: *directa* é *indirecta*. Será directa, cuando se intenta directamente y de propósito, é indirecta, cuando se permite ó intenta *ratione alterius*; á la manera que la occision y mutilacion del prógimo puede ser directa ó indirecta, segun ya dijimos.

P. ¿Es lícito en algun caso quitarse uno á sí mismo la vida? *R.* Es de fe que no es en caso alguno lícito el suicidio directo; pues solo Dios es dueño de la vida y muerte de los hombres. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 64. *art.* 5. Los que deliberadamente se quitan á sí mismos la vida son privados de sepultura eclesiástica, cap. *final*, *de sepult.* En caso de duda, de si estaban ó no en su juicio, pueden ser enterrados en la Iglesia, aunque con menor pompa, para que sirva á los demas de terror. El que intenta quitarse la vida, es declarado infame por el derecho civil. El suicidio no solo es pecado contra caridad, sino tambien contra justicia, asi respecto de Dios por privar de la vida al que es su siervo, como respecto de la república por privarla de una de sus partes.

P. ¿Por autoridad ó mandato de Dios puede uno quitarse á sí mismo la vida lícitamente? *R.* Sí; porque Dios es dueño de las vidas de los hombres, y asi puede disponer de ellas como le placiere. De esta manera se quitó á sí mismo y á otros Sanson la vida; Abraham quiso, y aun dió principio al sacrificio de la persona de su hijo. Es, pues, lícito, interviniendo órden de Dios ó cierta inspiracion suya, quitarse uno á sí mismo la vida, asi como lo seria quitársela á otros. Mas no puede el juez humano mandar al reo se quite la vida á sí propio; porque aunque pueda sentenciarlo á morir por sus delitos, no á que se dé á sí mismo la muerte.

P. ¿Es lícito dejarse uno morder de una víbora, ó tomar veneno para esperimentar la eficacia de la triaca?

R. No; porque seria esponerse á un evidente peligro de muerte. Y asi estas esperiencias solo se pueden hacer en los brutos, no en hombres racionales. Lo mismo decimos acerca del uso de otros juegos, en los que haya peligro de muerte, como puede haberlo en el ejercicio de andar y voltear por la soga ó cordel pendiente el cuerpo de la maroma con vueltas y revueltas peligrosas, para hacer alarde de la agilidad y destreza. Semejantes juegos en que peligra la vida de los que los ejecutan, deben ser reprobados y prohibidos por los magistrados.

P. ¿Es lícita la mutilacion de los miembros? *R.* El mismo precepto que nos prohibe el homicidio, nos prohibe tambien la mutilacion de los miembros del cuerpo humano, por ser ella un homicidio parcial, y porque asi como el hombre no es dueño de su propia vida, tampoco lo es de sus miembros. Y asi no es lícito cortar los miembros propios ni agenos directamente, y solo será lícita su amputacion, como diremos despues. S. Tom. 2. 2. *q.* 65. *art.* 1.

Arg. contra esto. El *cap.* 5. *de S. Mateo* nos previene, que si el ojo derecho, ó la mano diestra nos sirve de escándalo, nos la cortemos esta, y nos saquemos aquel, luego es lícita la mutilacion en algun caso. *R.* Este lugar de S. Mateo debe entenderse en sentido espiritual y en cuanto debemos remover de nosotros los impedimentos que nos estorben servir á Dios. Y asi es reprobado el atentado de Orígenes, que entendiendo dicho testo materialmente, se castró á sí mismo para asegurar su castidad.

Es, pues, del todo ilícito cortar el miembro sano por conservar la castidad, ni por cualquier otro motivo de virtud. Y solo será lícito cortar el que estuviere podrido y amenazare con su corrupcion á todo el cuerpo; porque siendo cada uno de los miembros de este por el todo, primero debe atenderse á la conservacion del todo que á la de la parte. De aqui se sigue que solo podrá concurrir á su mutilacion el propio sugeto, ó el que tiene á su cargo su cuidado, mas no otro alguno repugnándolo el paciente. Síguese tambien que nadie puede permitir la mutilacion de un miembro sano por motivo alguno de emolumento temporal; y asi pecan gravemente los que permiten ser castrados para conservar la suavidad de la voz, como tambien los padres que por este motivo castran á sus hijos.

P. ¿Es lícito cortarse algun miembro el que de otra manera no puede salvar la vida, aunque sea el miembro sano? *R.* Si el peligro de morir nace de alguna causa natural, todos convienen en que es lícito; porque *pars est propter totum.* Y asi, si uno atada la mano ó pie á una estaca fuese acometido de una fiera, de un incendio ú otro peligro cierto de muerte, podria cortarse la mano ó pie para librarse del peligro y salvar la vida. Lo mismo decimos aunque amenace el riesgo *ab extrinseco* absolutamente; como si un tirano amenazase quitar á uno la vida si no se cortaba á sí mismo la lengua; pues por conservar su vida podria cortársela, por ser custodio de su cuerpo, y como tal poder hacer cuanto sea necesario para su conservacion. Por esta causa es lícito esponer el brazo ó la mano al golpe para impedir que este dé en la cabeza. El que se ve en el peligro cierto de

ser quemado en una torre podria arrojarse de ella, aunque temiese quebrarse algun brazo ó pierna, y aun para no morir con muerte tan penosa.

P. ¿Está uno obligado á dejarse cortar el miembro inficionado, á lo menos mandándoselo el superior? *R.* Si la abscision puede ejecutarse sin gravísimos dolores del paciente, estará este obligado á dejársela hacer; porque cada uno está obligado á conservar su vida, pudiendo hacerlo sin notable detrimento, aunque sea con alguno. Mas no estaria obligado á dejarse hacer la operacion si se hubiese de ejecutar con dolores gravísimos y atroces; porque no es *tanto dolore digna salus.* Ni el súbdito estaria obligado á obedecer en esto á su superior, por ser un acto heróico, y muy heróico que no está sujeto á la obediencia. Esceptúase cuando la vida del súbdito fuese muy útil al bien comun, en cuyo caso podria el superior mandarlo, y el súbdito estaria obligado á obedecer, porque por el bien comun todos tenemos obligacion de esponernos, si fuere necesario, al peligro de muerte, y por consiguiente á sufrir cualquier dolor, aunque sea atroz y muy grave.

PUNTO VIII.

Del suicidio indirecto.

P. ¿Es lícito en alguna ocasion padecer quiebra en la propia vida, ó ser omiso en conservarla ó defenderla? *R.* Por motivo de virtud puede uno permitir morirse, ó que le quiten la vida, como lo hizo Jesucristo, ejemplar y maestro de todas las virtudes, que pudiendo defenderse de todos sus enemigos, por su nímia caridad, quiso dar su vida por los hombres en una cruz, cuyo soberano ejemplo han seguido despues tantos invictos mártires, que por la fe permitieron ser muertos por los tiranos. Ni tampoco está uno obligado para conservar la vida á usar de remedios estraordinarios y preciosos, sino tan solamente de los ordinarios y regulares, segun el estilo de la patria, y la condicion y facultades de la persona.

Cuando otro pretende quitarnos la vida podemos dejarnos matar, aun sin poner las diligencias ordinarias para salvarla, haciéndolo *ex motivo charitatis*, asi como lo hicieron muchos mártires *ex motivo religionis.* Mas si pudiere huir el que es acometido del injusto agresor, deberá hacerlo asi, no interviniendo algun motivo de virtud; pues no hacerlo seria ser pródigo de su vida. Por esta causa, el que se ve invadido de alguna fiera, ó de otra causa natural, como incendio, avenida de rio, ó en otro peligro semejante, debe huir y poner todas las diligencias ordinarias para salvar la vida, porque entonces no se presenta motivo alguno de virtud por el cual pueda permitir su muerte.

P. ¿Estará obligada una muger honesta á dejarse curar del cirujano *in partibus secretioribus*? *R.* Aunque puede admitir dicha cura, no está obligada á ello, aun cuando ciertamente supiese que no dejándose curar habia de morir; porque nadie está obligado á admitir la cura á que justamente se resiste, y que le es mas sensible que los mas acerbos dolores, y tal puede ser para una muger honesta sujetarse á la cura de que hablamos. Con todo, si hu-

biese otras mugeres capaces de curarla, estaria obligada á dejarse curar; porque entonces ya cesaba el horror justamente concebido en dejarse curar de un hombre. Puede tambien uno dejarse morir por conservar la castidad ó virginidad, como lo hizo S. Casimiro, que quiso mas morir vírgen, que conservar su vida casado, aun cuando los médicos le proponian el matrimonio para conservar la vida. Aunque el enfermo esté obligado regularmente á admitir los remedios que les prescriben los médicos; con todo, si no puede tomarlos sin muchos dolores, no lo han de afligir ni violentar á que los tome; y lo mismo si no pudiere tomar alimento sin mucha pena, pues como ya dijimos, *non est tanto dolore digna salus;* y mas cuando acaso solo servirán los esfuerzos á alargarle por un corto espacio la vida, si la afliccion y congoja no le abrevian mas pronto la muerte.

P. ¿Es lícito abreviarse uno algun tanto la vida con ayunos, vigilias, penitencias, ó con el estudio? *R.* 1. Nada puede hacerse con intencion de dañar á la vida, por estar esto prohibido en el quinto precepto del Decálogo. *R.* 2. Es lícito haciéndose con discrecion abreviarse uno algun tanto la vida indirectamente con los ayunos, vigilias y otras austeridades corporales; porque asi como es mas estimable el alma que el cuerpo, asi el bien espiritual debe anteponerse al corporal. Por esta causa afirman algunos puede uno abstenerse del vino por conservar la castidad, ó por motivo de otra virtud, aun cuando segun los médicos pudiera vivir diez años mas si lo bebiese; y algunos añaden que no es ilícito castigar el cuerpo con penitencias, aun cuando por ellas se le hubiesen de descontar doce años de vida. Esto es hablando de las penitencias y austeridades del todo voluntarias. Si hablamos de las obligatorias, como son las que han profesado los religiosos segun su instituto, debemos decir, que no solamente pueden, sino que estan obligados á observarlas, y no pueden omitirlas por el temor de abreviárseles con ellas la vida; pues la religion no quiere hijos que vivan mucho, sino que vivan bien; ni el monge debe mirar á su complesion, sino á su profesion, y dejándose de consultar las máximas de Galeno, debe estudiar en las de Jesucristo crucificado.

Lo mismo debe entenderse de todos los demas cristianos en cuanto á las abstinencias y ayunos eclesiásticos, que no deben omitirse, por cualquier vano temor de perder la salud y abreviar la vida; temor sugerido del demonio, fomentado del amor propio, y no pocas veces favorecido de los médicos condescendientes, con peligro de sus almas y de las agenas.

P. ¿Los soldados ó marineros pueden poner fuego á la fortaleza ó nave aunque prevean su muerte, porque no venga á poder de los enemigos? *R.* Regularmente no es esto lícito, por ser influir positivamente en su muerte, asi como influiria en ella el soldado que por precipitar al enemigo se arrojase con él del muro. Deben, pues, omitirse unas acciones tan horrorosas, á no ser en algun caso raro, en que se juzgue convienen al bien público.

P. ¿Puede la muger haberse *negativè* en el congreso libidinoso,

cuando el agresor de su pureza le amenaza con la muerte si no cede á su pasion? *R.* Notando que de dos maneras puede ser violentada una muger, ó de manera que de ningun modo pueda moverse, ni defenderse; ó de suerte que aunque el invasor la incline á la torpe accion, no la precise á ella, sino que la muger condescienda con su torpe apetito por librarse de la muerte. Esto supuesto

Decimos lo primero, que la muger debe primero sufrir la muerte antes que consentir en el inicuo congreso. Es sentir comun de todos, y verdad absolutamente cierta. Decimos lo segundo, que si la muger padece absoluta violencia, y en manera alguna puede resistir, no habrá culpa alguna, supuesto el disenso interior, antes bien se le duplicará la corona. Decimos lo tercero, que aunque la muger sea amenazada con la muerte si no consiente en el torpe congreso, pecará gravemente si no se resiste con todas sus fuerzas, procurando impedirlo con movimientos del cuerpo, ó de otro modo; pues de lo contrario se dirá que voluntariamente permite el acto, si pudiendo resistirlo positivamente no lo resiste.

Arg. contra esto. No se da pecado si no interviene consentimiento; es asi que en el caso propuesto suponemos no lo tiene la muger; luego, etc. *R.* Aunque la muger no tenga consentimiento formal, lo tiene interpretativo por cuanto para evitar su muerte omite el resistir positivamente. Por lo que mira á la práctica deben advertir los confesores que las mugeres son muy fáciles en querer persuadir han sido forzadas y compelidas sin quedarles arbitrio para resistirse, á las que no se debe dar crédito en manera alguna; pues no hacen lo que estan obligadas para conservar su pureza, consintiendo interpretativamente en muchas acciones que debieran atender á evitar, queriendo antes perder la vida que permitir ser tocadas impúdicamente.

PUNTO IX.

Del homicidio casual.

P. ¿Qué es homicidio casual? *R.* Es aquel *quod fit præter intentionem occidentis.* Puede esto acontecer de dos maneras. La primera, siendo casual en sí y en su causa. La segunda, siéndolo en sí, mas no en su causa. Por lo mismo puede tambien el homicidio ser de dos modos voluntario, á saber: en sí y en su causa. De cualquier manera que lo sea es pecado. Esto supuesto

P. ¿De cuántos modos puede acontecer el homicidio casual? *R.* De dos, esto es, ó ejecutando una obra lícita, ó un acto ilícito. Si el homicidio casual acontece ejecutando alguna obra lícita no habrá pecado, si se pusieron las debidas diligencias para que no se siguiera; porque en este caso no es voluntario, ni en sí, ni en su causa; pues nadie está obligado á omitir una obra lícita por el peligro remoto de damnificar á otro. Por lo que, si estando uno reparando su casa, pusiese la debida diligencia, voceando ó avisando de otra manera á los que pasasen por la calle para que se guardasen, no pecaria aunque cayendo algun despojo, quitase la vida á alguna. Santo Tomas, 2. 2. *q.* 64. *art.* 8.

Si el homicidio casual sucede eje-

cutando alguna cosa ilícita, decimos lo primero, que si la obra fuese tan peligrosa que regularmente se siguiese de ella el homicidio, será reo de él el que la ejecuta; porque en este caso lo mismo es querer la obra que el homicidio; y asi aunque se ponga diligencia para evitarlo, siempre es voluntario en el que ejerce la obra tan conexa con él. Por esta causa, si uno hiriese á una muger, sabiendo que estaba embarazada, y de ello se siguiese el aborto, seria reo de homicidio casual el percusor. Lo mismo decimos de los padres que acuestan consigo á los niños, si por ello lo sofocan; sin que les escuse el decir, que pusieron toda diligencia para evitar la desgracia. Y lo propio se debe entender de los que ejercen juegos peligrosos, como el tirar piedras con la honda ó semejantes.

Decimos lo segundo, que si la obra, aunque ilícita, no tiene conexion alguna con el homicidio, no será reo de él, aun cuando este se siga *præter intentionem operantis;* porque aunque la cosa sea pecaminosa no es inductiva del homicidio; y asi este es del todo *per accidens* é involuntario, como si uno tocando las campanas para los divinos oficios en tiempo de entredicho, cayendo la lengua de alguna, quitase la vida al que casualmente pasaba por la calle.

P. ¿Puede darse homicidio casual no solo por comision sino tambien por omision? *R.* Sí; porque todos aquellos que tienen obligacion de justicia á mirar por la vida del prógimo, á defenderlo y ampararlo para que no la pierda, y de su omision se sigue la muerte, son reos de ella; porque aunque no concurran al homicidio *physicè*, concurren *moralitèr* segun el célebre dicho de San Ambrosio: *si non pavisti, occidisti.* Por lo que, los príncipes, gobernadores y jueces, por cuyo descuido alguno pierde la vida, son reos de homicidio, como los carceleros, guardas de caminos, y demas ministros por cuya negligencia se siga la muerte. Lo mismo deberá decirse de los médicos y cirujanos, si por su impericia y descuido muere el doliente; y asi de otros muchos á quienes incumba de justicia mirar por la vida del prógimo.

PUNTO X.

Del homicidio cometido por asesinos.

P. ¿Qiénes se llaman asesinos? *R.* Los que quitan la vida al hombre por el interés del dinero ó de otra cosa precio estimable. Y aunque antiguamente solo se llamaban asesinos en el derecho canónico los gentiles que quitaban la vida á los cristianos, ya en el dia se llaman comunmente con este nombre todos los que por dinero ú otro interés quitan la vida á los cristianos, y son conducidos para este efecto.

Este pecado es gravísimo, inhumano, cruel y enormísimo, y como tal es justamente castigado con severísimas penas. En primer lugar, el que mandare quitar la vida á los cristianos por medio de asesinos, incurre, aun cuando no se siga la muerte *ipso facto*, en escomunion mayor, y en las penas de deposicion de toda dignidad, honor, órden, oficio y beneficio, quedando reputado en todo el orbe cristiano

como enemigo de la religion, por bandido. En las mismas penas incurre el mandatario. No son menos graves las penas impuestas por el derecho civil; pues por ellas se condena á los asesinos á ser arrastrados de la cola de un caballo, ahorcados y descuartizados.

P. ¿Se debe declarar en la confesion si el homicidio se ejecutó por medio de asesinos y otras circunstancias de él? Para responder á esta pregunta debe primero notarse, que el homicidio puede ser *simple* y *calificado.* Simple es, cuando se quita la vida á una persona privada sin que intervenga circunstancia alguna ni de parte del muerto, ni del occisor. Calificado es, cuando ademas de la muerte, se da alguna circunstancia que muda de especie. Las que pueden ocurrir son las siguientes: *Quid*, como si el muerto fuese el rey, príncipe ú otro superior; si los padres ú otros consanguíneros hasta el cuarto grado; si fue clérigo, monge ú otra persona consagrada á Dios. *Ubi*, si se hizo la muerte en lugar sagrado ó peregrinando á Roma. *Quibus auxiliis*, si la muerte se hizo por medio de tercero, en cuyo caso habrá pecado de escándalo. *Quomodo*, como si se hace la muerte con asechanzas que el muerto no pudo precaver, especialmente si fue con pretesto de falsa amistad. A este homicidio se reduce tambien el que se hizo propinando el veneno, y el aborto del feto animado, ó el que se hace deshonrando al mismo tiempo al que se quita la vida, ó con peculiar sevicia, ó cosa semejante. Todas estas circunstancias ú otras de esta clase se deben declarar en la confesion espresamente. Por lo que incluyendo el asesinato, por lo menos la de escándalo, deberá tambien manifestarse. Las demas circunstancias fisicas, como si se hizo la muerte con este ó el otro instrumento, son impertinentes para la confesion.

PUNTO XI.

De las corridas de toros.

P. ¿Las corridas de toros como se usan en España, son prohibidas por derecho natural? *R.* No lo son; porque segun en nuestra España se acostumbran, raravez acontece morir alguno, por las precauciones que se toman para evitar este daño, y si alguna vez sucede es *per accidens.* No obstante, el que careciendo de la destreza española, y sin la agilidad é instruccion de los que se ejercitan en este arte, se arrojare con demasiada audacia á torear, pecará gravemente por el peligro de muerte á que se espone.

P. ¿Están prohibidas las corridas de toros por derecho eclesiástico? *R.* Aunque Pio V prohibió las corridas de toros con penas gravísimas, las permitieron despues para los seglares Gregorio XIII y Clemente VIII, quitando las penas impuestas por aquel sumo Pontífice, pero mandando fuesen con estas dos condiciones, á saber: que no se tuviesen en dia festivo, y que se tomasen por aquellos á quienes incumbe, todas las precauciones necesarias, para que no sucediese alguna muerte. Por lo que con estas dos condiciones son en España lícitas para los seglares las corridas de toros. A los clérigos, aunque se les prohiba el torear, no se les pro-

hibe la asistencia á las corridas. Con todo, les amonesta Su Santidad se abstengan de tales espectáculos, teniendo presente su dignidad y oficio para no ejecutar cosa indigna de aquella y de este.

P. ¿Pecan gravemente los regulares que asisten á la corrida de toros? *R.* Sí; porque obran en materia grave contra el precepto impuesto por Pio V. Los caballeros de las órdenes militares no son comprendidos en este precepto por no ser verdaderos religiosos, y asi quedan escluidos por Clemente VIII. La escomunion impuesta contra los regulares que asisten á dichas corridas, segun la opinion mas probable, solo es *ferenda*.

P. ¿Está prohibida á los regulares la asistencia á las corridas de novillos? No; porque solo se les prohibe la asistencia á las de toros, y por este nombre no se entienden los novillos: y tambien porque en la corrida de estos el peligro de muerte es muy remoto. Mas no pecarán los regulares si vieren torear desde las ventanas de sus casas, ó de otra parte, pasando por ella casualmente; pues esto no es asistir á la corrida. Pecarán, por el contrario, si asisten desde alguna ventana del circo aunque sea entre celosías y no haya peligro de muerte; porque siendo la prohibicion absoluta, debe absolutamente observarse.

P. ¿Son lícitas fuera de España las corridas de toros? *R.* No; lo uno, porque la moderacion hecha por Gregorio XIII, y Clemente VIII, solo habla con los seculares y clérigos existentes en España. Lo otro, porque los de otras naciones, ó ya sea por no tener la agilidad de los españoles, ó por no ser tan diestros en este ejercicio, estan espuestos al peligro á que no estan estos. Como quiera que sea, la prohibicion de Pio V debe regir fuera de España.

TRATADO XVII.

De los preceptos sesto y nono del Decálogo.

Siendo preciso declarar el sesto y nono precepto del Decálogo por ser su materia tan necesaria para la instruccion de los confesores, procuraremos con el mayor cuidado hablar de ellos con la mas especial circunspeccion y gravedad que nos sea posible, siguiendo en todo al angélico Maestro, que no obstante de ser ángel en la pureza, no omitió tratar estas materias en la 2. 2. *q.* 153 y 154, como tambien en otros lugares.

CAPITULO I.

De la castidad.

Debiendo ser preferida la virtud al vicio, antes de tratar de los vicios opuestos á la castidad prohibi-

dos en el sesto precepto, diremos algo de esta escelente virtud.

PUNTO UNICO.

De la castidad.

P. ¿Qué se prohibe en el sesto precepto del Decálogo? *R.* Espresamente solo se prohibe el adulterio, como consta del cap. 20 del Exodo; y se esplica mas en el *cap.* 5 del Deuteronomio en aquellas palabras: *Non concupisces uxorem proximi tui.* Implicitamente se nos prohibe toda delectacion carnal, toda especie de lujuria, y todo acto interno y esterno tenido *extra matrimonium.* Mándasenos por tanto en este precepto seamos castos y limpios de pensamiento, palabra y obra. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 122. *art.* 6.

P. ¿Qué es castidad? *R.* Propiamente hablando es: *Virtus moralis, quæ moderatur voluptates carnis.* Se divide en *virginal*, *conyugal* y *vidual.* La virginal es, *quæ cohibet omnem voluptatem, etiam licitam, carnis.* La conyugal es, *quæ moderatur voluptates carnis post mortem alterius conjugis, vel post licitam, aut ilicitam copulam.* Esta division no es *generis in species,* sino de la misma virtud en diversos grados.

P. ¿Qué es virginidad? *R.* Es: *Integritas carnis cum proposito eam conservandi perpetuo à carnali lividine expertem.* Puede ser en tres maneras, á saber: ó en cuanto á sola la mente, como en la muger que es violada por fuerza, y sin propio consentimiento; ó en cuanto á sola la carne, como en las que siendo vírgenes tienen ánimo de casarse ó tienen propósito de no violar su virginidad sino en el estado del matrimonio; ó finalmente, en cuanto á la mente y carne; como en las que conservando su integridad, tienen un firme propósito de permanecer asi para siempre, y estas son propiamente vírgenes. Es esta virginidad virtud distinta de la castidad, sin que sea necesario el voto de guardarla para que sea verdadera virtud; pues con solo el propósito tiene todo lo necesario para serlo. Es espreso en S. Tom. *in* 4. *d.* 33. *q.* 3. *art.* 2. *ad* 4, donde dice: *Completa ratio virginitatis non est nisi in illis, qui habent electionem conservandi integritatem hactenus custoditam, usque in finem sive sine voto, vel cum voto.*

P. ¿El estado virginal es mas perfecto que el del matrimonio? *R.* Lo es sin alguna dificultad, porque asi lo proclaman las divinas letras, todos los santos Padres y Doctores católicos, y como dice Santo Tomas, 2. 2. *q.* 186. *art.* 4. *Sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati, ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.* Es, pues, dogma católico que la virginidad es mas escelente que el matrimonio, por mas que los hereges como estúpidos y carnales hayan querido poner en salvo sus torpezas con declamar contra este estado angélico, como lo hizo el pérfido Lutero casado con Catalina de Bore, ambos desertores infames de los claustros y profanadores del santuario de sus cuerpos consagrados á Dios por el voto de castidad. No nos detenemos mas en este asunto, asi por ser tan cierto, como por no ser tan propio de nuestro intento.

P. ¿La virtud de la virginidad se

halla igualmente en el hombre que en la muger? *R.* Es comun á uno y otro sexo, aunque lo que en ella se halla de material, que es el claustro virginal, no se halle en el varon; pero se halla todo lo que se requiere *de formali* para que sea virtud asi en el hombre como en la muger, á saber: la incorrupcion del cuerpo y de la mente con el propósito de conservarla toda la vida. Y asi los vírgenes gozarán igualmente en el cielo la laureola de la virginidad.

P. ¿Por cuántos modos se pierde irreparablemente la virginidad? *R.* En las mugeres se pierde *per voluntariam claustri virginalis violationem*, sea por cópula, ó por tactos propios ó agenos, una vez que sean libidinosos. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 152. *art.* 1. *ad* 4. En el varon se pierde por la polucion voluntaria; porque en él es lujuria consumada, y *aliàs* carece del signáculo de la virginidad, propio de la muger.

P. ¿De qué manera se pierde reparablemente la virginidad? *R.* Se pierde lo primero por la intencion de casarse. Lo segundo, por el consentimiento en el acto torpe. Lo tercero, por la delectacion morosa. Lo cuarto, por los tactos torpes sin seminacion ni cópula. Lo quinto, por todos los modos que se pierde la castidad, no siendo los dos arriba dichos; porque esceptuando estos, en todos los demas se conserva la integridad del cuerpo, y solo se viola el propósito de virginidad, que puede repararse con la penitencia.

CAPITULO II.

De los vicios opuestos á la castidad.

PUNTO I.

De la lujuria.

P. ¿Que es lujuria? *R.* Segun al presente la consideramos es: *Usus, vel appetitus inordinatus venereorum.* Dícese *usus vel appetitus inordinatus;* porque si el uso de las cosas venéreas se arregla conforme al órden de la naturaleza, es lícito; asi como el comer con desarreglo es malo, y no lo es, sino bueno, el comer con arreglo.

P. ¿Qué pecado es la lujuria? *R.* Es pecado mortal *ex genere suo*, y no admite parvidad de materia en toda su latitud. Es vicio capital que radica otros muchos; como son *la ceguedad de la mente*, *la inconsideracion*, *la precipitacion*, *inconstancia*, *amor propio*, *odio de Dios*, *adhesion á las cosas de este mundo*, *y horror á las del otro.* Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 153. *art.* 5.

P. ¿Cuántas son las especies de lujuria? *R.* Las siete siguientes: *simple fornicacion*, *adulterio*, *incesto*, *estupro*, *rapto*, *vicio contra naturam*, *y sacrilegio.* Pueden darse otras especies de lujuria *secundum quid* y *ab extrinseco;* como si el casado se junta con su propia muger por solo motivo de delectacion, y otras á este tenor, que las mas veces no pasan de culpa venial. Mas las especies numeradas son *simplicitèr* tales, y de su naturaleza incluyen culpa grave, por oponerse

gravemente, y de un modo peculiar á la razon.

P. ¿Se distinguen esencialmente todas las referidas especies *intra genus luxuriæ?* *R.* Solo se distinguen de esta manera la *polucion*, *sodomía*, *bestialidad*, *y simple fornicacion;* porque el *adulterio*, *estupro*, *rapto é incesto* solo se distinguen *accidentalitèr*, en cuanto añaden cierta especie accidental contra justicia y piedad. Y lo mismo decimos del *sacrilegio*, que la añade contra religion. Esta cuestion en que algunos se detienen muy de propósito, mas es escolástica que moral; pues basta saber, que el *adulterio*, *incesto*, *rapto*, *estupro y sacrilegio* añaden sobre el pecado contra castidad, otro especie distinto, ya sea esta distincion esencial, ya sea accidental. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 153. *art.* 6 *y* 7. *etc.*

PUNTO II.

De la simple fornicacion.

P. ¿Qué es simple fornicacion? *R.* Es: *Concubitus humanus naturalis soluti cum soluta.* Llámase *concubitus humanus*, para distinguirlo del de los brutos. Se añade *naturalis*, para diferenciarlo de los pecados *contra naturam.* Ultimamente, se pone *soluti cum soluta*, para denotar, que asi el hombre como la muger no han de estar ligados con el vínculo del matrimonio, ni con alguna otra circunstancia que estraiga el acto de la clase de simple fornicacion; y asi, si fuere con vírgen ya no será tal, sino estupro, y lo mismo de los demas pecados.

P. ¿Está prohibida gravemente por derecho natural la simpre fornicacion? *R.* Lo está, por ser opuesta de sí á la educacion é instruccion de la prole, como tenida entre dos personas solteras y sin obligacion á cohabitar juntamente para procurarla, y asi rara vez, y solo *per accidens*, es bien instruida y educada la prole tenida de este modo; lo que no puede menos de ser contra el derecho natural, y por consiguiente prohibido por él. S. Tom. *in supplem. q.* 65. *art.* 4.

Dirás: si un sugeto rico ó poderoso se llegase á una soltera con ánimo de tener el mayor cuidado de la prole, en caso de resultar de su trato, ya en este caso no se verificaria faltase su buena educacion é instruccion, y por consiguiente no seria en él la simple fornicacion prohibida por derecho natural. *R.* Aunque en el caso propuesto y otros semejantes la prole fuese rectamente educada, lo seria *per accidens*, y la naturaleza no se gobierna por lo que sucede *per accidens*, sino por lo que acontece *per se*, y segun el órden comun de las cosas, y segun éste, la simple fornicacion lleva consigo el inconveniente propuesto. S. Tom. 2. 2. *q.* 154. *art.* 2. *ad* 3.

P. ¿Es de fe que la simple fornicacion sea pecado mortal? *R.* Lo es; porque Dios la prohibe en el sesto precepto del Decálogo. Tambien la prohibe el Apóstol en la primera Epístola á los corintios, *cap.* 5, donde dice: *Ne commisceamini fornicariis*; y en el cap. 6, donde dice: *Fugite fornicationem*, y en otros muchos lugares. Se prohibe, ademas, con gravísimas penas en el derecho canónico.

P. ¿Es la simple fornicacion mas grave pecado que el hurto? *R.* Lo

es; porque el hurto es contra el bien esterno del prógimo, mas la fornicacion va contra el mismo prógimo, á saber: contra su educacion. Pero aunque sea mas grave culpa que el hurto, es menos grave que los pecados que van contra Dios directamente, ó contra la vida del hombre ya existente y nacido; pues los primeros se oponen á las virtudes teologales, y los segundos quitan mayor bien que la fornicacion, que solo cede en perjuicio de la vida del que aun no ha nacido.

Argúyese contra esta doctrina. Tanto mas grave es un pecado, cuanto la virtud á que se opone es mas escelente; y siendo mas escelente la justicia á que se opone el hurto, que la castidad á que se opone la simple fornicacion, síguese que aquel sea pecado mas grave que esta. *R.* La simple fornicacion de tal modo se opone á la castidad directamente, que tambien se opone indirectamente á la justicia, por el daño que ocasiona á la prole que de ella haya de nacer. Y entonces el pecado es tanto mayor cuanto fuere mas escelente la virtud á que se opone, cuando los pecados que van contra la virtud inferior no incluyen al mismo tiempo oposicion á la virtud superior. Véase Santo Tomas en el lugar citado, *art.* 3.

PUNTO III.

Del concubinato.

P. ¿Qué entendemos aqui por nombre de concubina? *R.* Se entiende la muger soltera corrupta, segun diremos despues. De aqui se infiere que el concubinato de que hablamos se distingue de la simple fornicacion, en que el concubinato es una continuada fornicacion con una misma muger, teniéndola como si fuese propia, ya sea casada, ya soltera, ó ya tenga otro vínculo. Por lo mismo el concubinato puede trascender por todas las especies de lujuria. No asi la simple fornicacion, que solo es con soltera, ya con una ya con otra. Mas porque regularmente el concubinato se halla entre solteros, lo reducimos á la simple fornicacion. Y en este sentido se ha de entender lo que arriba queda dicho. Es mas grave que esta ó que el adulterio, porque ademas del pecado de la especie por donde divaga, añade la continuacion de otros que aumentan su malicia.

P. ¿Qué es concubinato segun el derecho canónico? *R.* Es: *Concubitus viri cum fœmina soluta, quam quis vel in domo propria, vel extra retinet, et ad quam frequentèr vel ex consuetudine accedit.* La gravedad de este crímen se deja conocer sobradamente, si se advierte que el concubinato está en estado de pecado mortal siempre, y puesto en un peligro próximo de su eterna condenacion.

P. ¿Puede alguna vez ser absuelto el concubinario, sin arrojar de sí á la concubina? *R.* Pudiendo arrojarla, jamás ha de ser absuelto hasta que la despida, sin que deban admitirse las escusas frívolas é imaginarios pretestos con que estos hombres perdidos procuran persuadir á los confesores su imposibilidad moral de separarse de sus concubinas, forjando daños y perjuicios quiméricos. Por esta razon condenó el Papa Alejandro VII la proposicion siguiente, que es la 41. *Non est obligandus concubinarius ad*

ejiciendam concubinam, si hæc nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, (vulgo regalo) dum deficiente illa, nimis ægre ageret vitam, et aliæ epulæ tedio magno concubinarium afficerent, et alia famula nimis difficile inveniretur.

Ni aun en el caso que el concubinario se presente á los pies del confesor con muchas lágrimas y suspiros ocasionados de la muerte inopinada de algun amigo, ó por haber oido algun sermon terrible, ó de resultas de haber practicado los ejercicios espirituales en algun convento; por mas que proponga la enmienda, no se le ha de absolver, si pudiendo arrojar de sí la ocasion, no lo hace de antemano; pues solo esta diligencia puede asegurar al confesor de su verdadero arrepentimiento. Véase lo que se dirá en el Tratado XXVII.

P. ¿Puede en alguna ocasion ser absuelto el hijo de familia que tiene en casa la concubina ó la ocasion de pecar? *R.* Con semejantes se deberá portar el confesor del modo que diremos en el tratado citado cuando hablemos de los consuetudinarios.

P. ¿Cómo se portará el confesor con los penitentes ya dichos, cuando en tiempo de la cuaresma, ó para ser ordenados se retiran á ejercicios espirituales? *R.* Con el doctísimo Pontífice Benedicto XIV, *de Synod. Diœces. lib.* 11. *cap.* 2. *n.* 18, donde proponiendo el caso de un sugeto que para recibir los sagrados Ordenes ya se halla retirado á los ejercicios espirituales que se practican antes de su recepcion, y en tales circunstancias que de no recibir el Orden para que está admitido, teme quede su fama denigrada, y no como quiera, sino con sólidos fundamentos, aun en este caso tan apurado no resuelve deba, por sola esta urgencia, ser absuelto el concubinario ó consuetudinario, sino que *tunc necesse erit (neque id sane prudenti confessario admodum difficile esse poterit) hujusmodi ordinando ante oculos ponere, non modo æternam salutem quovis humano respectu potiorem esse debere, verum etiam nihil infamiæ in eo esse, si quis dicat, et fateatur, velle se maturius cogitare de ineundo hujusmodi vitæ instituto.* Infiérese de esta doctrina la cautela con que deben proceder los confesores con aquellos que estando amancebados ó en ocasion próxima, se retiran á ejercicios espirituales; pues no pocas veces se valen de este arbitrio para engañar á los incautos.

P. ¿Puede ser absuelta antes de dejar la ocasion una muger pobre que recibe el sustento del amo ó de algun consanguíneo, si llega á ser su manceba ó concubina? *R.* No; porque pudiendo dejar la ocasion, y no dejándola, quiere el pecado, y asi es incapaz de absolucion. Pero si de dejar la casa se hubiese de seguir realmente escándalo ó infamia, en este caso se portará el confesor con la dicha muger del mismo modo que deberia portarse con el hijo de familia, prescribiéndole los remedios convenientes para su enmienda, y si no los practica, debe negarle la absolucion hasta que se aparte de la ocasion. Véase lo que diremos sobre la absolucion de los consuetudinarios, y de los que se hallan en ocasion próxima, en el Tratado de la Penitencia, por no repetir muchas veces una misma cosa.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los concubinarios? *R.* En el Concilio de Trento, *sess.* 24. *cap.* 8. *de Reform. matrim.* se determina, que sean escomulgados los legos concubinarios, si amonestados tres veces por el Ordinario, no se enmendaren. Y que si perseveraren por un año en el concubinato, despreciando las censuras, se proceda severamente contra ellos por el mismo Ordinario, castigándolos conforme á la cualidad del delito.

En la *sesion* 25. *del cap.* 14. *de Reformation.* determina lo siguiente contra los clérigos concubinarios. 1.º Prohibe á los clérigos tener concubinas, bajo las penas establecidas por el derecho canónico. 2.º Si amonestados no se enmendasen de este crímen, los priva de la tercera parte de los frutos y emolumentos de los beneficios que se deben aplicar á la Iglesia ú otro lugar pio. 3.º Que no obedeciendo á la segunda amonestacion, sean ademas de lo dicho privados de la administracion de sus beneficios, y pierdan las pensiones; que si despues de esto aun retienen las concubinas, sean privados perpétuamente de los beneficios, porciones, oficios, pensiones, y quedan inhábiles para obtener estas cosas en lo futuro. Si aun despues de todo lo dicho retienen las concubinas ó mantienen trato con otras mugeres escandalosas, son castigados con la pena de escomunion. Por nombre de clérigos se entienden todos los que son en cualquier manera ministros de la Iglesia, aunque no esten ordenados *in sacris.* La suspension de oficio y beneficio impuesta contra los clérigos concubinarios, segun parece del Concilio, no es *lata*, y asi no incurrirán en irregularidad, si despues de cometer el crímen, y ser reconvenidos del modo dicho, celebraren.

PUNTO IV.

De las rameras.

P. ¿Qué mugeres son llamadas meretrices ó rameras? *R.* Meretriz se llama aquella muger *quæ multorum libidini patet;* ó aquella *cujus venalis est turpitudo.* Para que esto se verifique bastará, segun la sentencia mas verdadera, el que la muger se prostituya públicamente á mas que á dos, ya lo haga por interés, ya por deleite sensual, ó por torpe amor. Otros piden se prostituya á mas sugetos.

P. ¿Pueden ser absueltas las meretrices? *R.* No se les puede absolver mientras no dieren suficientes pruebas de su enmienda, á no ser en el artículo de la muerte, dando bastantes señales de su arrepentimiento; porque estan en un contínuo pecado mortal. Estan obligadas á los preceptos de la confesion y comunion, y no cumpliéndolos, incurrirán en las penas impuestas contra sus trasgresores por el derecho, como tambien en la escomunion que en algunos obispados hay fulminada contra los que omiten la confesion y comunion anual; porque son leyes generales que obligan á todos los fieles sin alguna escepcion.

P. ¿De qué especie es el pecado que cometen las rameras? *R.* Cometen pecado de fornicacion y escándalo, y ademas todos los que estan dispuestas á abrazar; pues su intencion es general y abraza todas las especies de lujuria; y todas las de-

ben manifestar en la confesion para su integridad, como consta del Tridentino, segun les fuere posible, sin que sea suficiente una general declaracion de su pravo animo, y declarada voluntad de prostituirse á todos sin distincion de clases ni estados. Los párrocos y confesores deben amonestar y persuadir á semejantes mugeres que se confiesen y enmienden de su mala vida. Perseverando en el estado de públicas rameras, no se les puede admitir á la sagrada comunion, ni aunque se enmienden y salgan de la casa pública, mientras que no conste públicamente de su penitencia, para evitar el escándalo de los demas fieles.

P. ¿Las rameras pueden ser sepultadas en lugar sagrado? *R.* Si mueren sin penitencia han de ser sepultadas en lugar profano, como consta del cap. *Quibus*... Si en su última enfermedad se arrepintieren y fueren absueltas, deben ser sepultadas en la Iglesia. Si en dicha ocasion dieren señales de su arrepentimiento, y no pueden confesarse, queda la cosa al arbitrio del Obispo, quien puede determinar, ó que se entierren en lugar profano para que sirva de terror á las demas, ó usando de benignidad conceder se sepulten en lugar sagrado; ó finalmente, tomar un camino medio, ordenando se les dé sepultura en el cementerio, sin asistencia del clero, ni aquel honor que se da á los demas difuntos.

P. ¿Es lícito permitirles á las rameras patronos ó padres? *R.* Se llaman patronos de estas malas mugeres á quienes la república encarga su cuidado para que las defiendan y cuiden de su salud, y que no inficionen á los demas. Por lo que, supuesta la permision de ellas, tambien se hace lícita la de tales patronos, pues el oficio de estos se ordena al bien público.

P. ¿Los rufianes están en pecado mortal? *R.* Rufianes se llaman aquellos que por interes prostituyen las mugeres propias ó agenas, y rufianas las mugeres que con palabras halagueñas inducen á otros á la torpeza. Esto supuesto, es claro que asi los rufianes como las rufianas estan en pecado mortal, mientras no desisten de su diabólico empleo, y que cometen todas aquellas especies de pecados á que inducen á otros, quedando igualmente reos de cuantos se sigan de su induccion, como causa moral de ellos. Por lo mismo se les debe negar la absolucion mientras no desistan de su maldad y den patentes pruebas de su arrepentimiento.

Todos los rufianes, en especial los padres que prostituyen á sus hijas, pierden la patria potestad, y son castigados con pena de muerte: *ex leg. si lenones, cap. de Episcop. audent.* La misma pena capital se impone contra los maridos que prostituyen á sus propias mugeres. Segun algunos se mitiga á veces este rigor del derecho, conmutando la pena capital en la de azotes, ó en conducir al rufian sobre un burro, vuelto el rostro á la cola de él, y llevándolo del ramal la muger.

PUNTO V.

De la impureza.

P. ¿Qué es impureza? *R.* Es: *Nomen genericum significans peccata sive interna, sive externa luxuriæ*

non consummatæ. Principalmente significa los pecados esternos, como son las vistas torpes, las palabras obscenas, los tactos, ósculos, abrazos, gestos impúdicos y cosas semejantes, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 154. *art.* 1. *ad* 5.

P. ¿La vista mútua de hombres y mugeres es pecado? *R.* El mirar á la muger sea fea ó hermosa cuando se hace por urbanidad ó con necesidad es lícito; porque siéndolo el trato civil entre personas de ambos sexos, debe serlo tambien el mirarse el hombre y muger, pues sin estas vistas no puede mantenerse la sociedad civil entre ambos. Ni hay culpa en mirar con mas gusto una muger hermosa que otra fea; porque la hermosura fue criada por Dios, y de su natural deleita mas, como es indubitable, que la fealdad, por ser aquella objeto mas proporcionado con la potencia que esta. Si alguno preguntare si el movimiento sensual escitado con la vista de la muger sea pecado, responderemos que esto depende de varias circunstancias; porque si la mirada es inocente, y el movimiento no es querido en manera alguna y hubiese la debida resistencia, no habrá culpa, sino antes bien habrá mérito. Porque aunque algunos digan que toda tentacion carnal es, por lo menos, pecado venial, nosotros reputamos por mas verdadero lo contrario. Una cosa es que por la corrupcion de nuestra naturaleza viciada suceda esto regularmente, y otra que siempre sea asi. Habiendo, pues, la debida resistencia, la tentacion carnal no es pecado, como lo dice S. Tom. 1. 2. *q.* 80. *art.* 3. *ad* 3.

No obstante lo dicho, el aspecto de una muger hermosa ó bien compuesta, si es con mucha detencion, puede ser culpa grave por razon del peligro, como lo fue en David y lo ha sido en otros, que asaltados de la muerte por las ventanas del alma, que son los ojos, cayeron miserablemente en el pecado. Y aun cuando la vista sea transeunte, si se mira á muger con intencion lasciva, habrá culpa grave, como lo dice Jesucristo en el Evangelio, cap. 5. de S. Mateo: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo.*

P. ¿Es pecado mortal el aspecto *membrorum turpium,* asi del hombre como de la muger? *R.* Siendo deliberado, lo es, no solo en el hombre respecto de la muger, sino tambien en esta respecto de aquel; porque siendo el objeto tan torpe, escita gravemente á la lascivia. Si el aspecto fuere casual ó indeliberado, ó con motivo de curacion, podrá estar libre de pecado. Tambien es culpa grave mirar de propósito el concúbito *viri cum fœmina;* pues sin duda es un objeto capaz de escitar con la mayor vehemencia á la lascivia. El amante de la pureza debe huir muy lejos de los peligros de macular su candor, conociendo su flaqueza nacida de una naturaleza corrupta y á ningun vicio mas inclinada que al de la lascivia. Con esta prevencion omito tratar de otras dudas que escitan los autores en este particular, asi por no ser propias de esta Suma, como por creer que en lengua vulgar no se pueden proponer con tanta decencia como pide el recato. Los conferores podrán fácilmente conocer la cualidad de la culpa, haciéndose cargo de la condicion de los sugetos, de la intencion de sus actos, sin perder de vista lo

espuesto de la materia y que en ella no se da parvidad, como diremos despues.

PUNTO VI.

De las palabras torpes.

P. ¿Es pecado grave proferir palabras torpes? *R.* Si las palabras fueren muy torpes, y especialmente si se profieren delante de personas jóvenes, de doncellas ó vírgenes, será pecado grave; porque las que las oyen se escandalizan, y por otra parte escitan mucho á la lascivia, especialmente á los débiles, como son los jóvenes y doncellas, que con mas facilidad se mueven á la torpeza. El decir por sola vanidad ó levedad de ánimo alguna palabra no muy torpe, no será culpa grave diciéndose rara vez, y sin peligro del que la dice ni del que la oye, porque de sí no es muy escitativa á la lascivia. Con todo, en una materia tan peligrosa, se debe proceder con la mayor cautela, mirando las circunstancias del que habla y del que oye; siendo cierto que lo que en la boca de uno es leve, en la de otro puede ser grave, y que lo que no pasa de culpa venial si se dice entre discretos, será grave pecado dicho delante de mugeres y doncellas.

Aunque algunos quieran escusar de culpa grave á los carreteros y arrieros, y otros hombres semejantes, que á cada paso vomitan torpísimas palabras contra los que encuentran en los caminos, de ninguna manera son escusables de pecado mortal, asi de impureza como de escándalo, especialmente cuando las profieren deliberadamente: *Corrumpunt enim bonos mores eloquia prava.* Por lo que se les debe negar á los tales la absolucion, hasta que prometan una total enmienda. Lo mismo se ha de decir de aquellos que se alaban á la presencia de otros de sus torpezas, porque con ello escitan á otros á hacer lo mismo, y como que aprueban con la narracion su lascivia. Una ú otra palabra obscena dicha *per transenam* por juguete ó levedad, no se reputa por culpa grave.

P. ¿Es pecado mortal cantar ó escribir cosas torpes? *R.* Esto depende de la naturaleza de lo que se canta ó escribe, y de otras circunstancias. Si las cosas que se cantan ó escriben fueren muy torpes, no puede escusarse de culpa grave el cantarlas ó escribirlas, porque escitan gravemente á la torpeza á los que las oyen ó leen. Si no fueren abiertamente torpes, y se cantan ó escriben sin peligro propio ni ageno, solo en significacion de alguna vana alegría, ó por levedad, se reputan por culpa venial.

P. ¿Son lícitos los coloquios familiares, *aliàs* honestos, con mugeres? *R.* 1. Tales coloquios, no solo son algunas veces lícitos, sino laudables, como cuando se ordenan á la direccion espiritual y civil de ellas. Si alguna vez hubiere en esto algun esceso, no pasará de culpa venial. *R.* 2. Los coloquios demasiadamente familiares, largos y contínuos con las mugeres, aun cuando sean honestos, son muchas veces gravemente pecaminosos por razon del peligro. Esta es una verdad manifiesta en muchas conversaciones, que en estos tiempos son frecuentes entre jóvenes de ambos sexos, con no pequeño riesgo de la honestidad, por mas que blasonen tales presu-

midas salamandras gozar el privilegio de ser superiores á los incendios de la lascivia, cuyas llamas son mas activas que las del horno de Babilonia. Asi estos seducidos jóvenes como sus cortejos estan en un contínuo pecado de lascivia y escándalo, abrasados siempre de la llama de la sensualidad.

No solo se deben reprobar los coloquios familiares con mugeres nada honestas y desengañadas, sino aun con las honestas y espirituales, y aun con las religiosas se debe evitar su frecuencia, y las prolongadas conversaciones, pues aunque el motivo parezca puro, es fácil lo inficione la continuacion, y degenere en carnal la familiaridad, como con elegancia lo dice S. Tomas, ó cualquiera que sea el autor del opúsculo 64, *de familiar. domin. et fœminar. Et quoniam spiritualibus loquor*, dice, *propter quos ista scribuntur: noverint ipsi, quod licet carnali affectio sit omnibus periculosa, et damnosa: ipsis tamen magis pernitiosa, quando conversantur cum persona, quæ spiritualis videtur. Nam quamvis hoc principium videatur esse purum, frequens tamen familiaritas, domesticum est periculum, delectabile detrimentum, et malum occultum bono colore depictum.*

PUNTO VII.

De los ósculos y otros tactos impuros.

P. ¿Son pecados los ósculos, abrazos y otros tactos impuros? *R.* Pueden tenerse por tres motivos, ó hacerse por tres fines, á saber: en señal de amistad, segun la costumbre de la patria, ó con urgente necesidad. Por deleitacion carnal y venérea, ó finalmente, por deleitacion sensitiva del tacto, en cuanto son un objeto proporcionado de este. Esto supuesto

Decimos lo primero, con S. Tom. que *osculum, amplexus et tactus secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem.* 2. 2. *q.* 154. *art.* 4. Decimos lo segundo, que aunque los ósculos y abrazos entre hombre y muger, tenidos en señal de amistad y mútua benevolencia *juxta morem patriæ*, sean lícitos y honestos, debe guardarse el decoro y honestidad de las personas; por cuya causa no es decente que los clérigos y religiosos usen de ellos, aun por dichos motivos por evitar todo escándalo, especialmente con mugeres jóvenes y bien parecidas. Y aun respecto de todos, asi hombres como mugeres, debe desterrarse esta costumbre de donde la hubiere, por ser peligrosa. Ultimamente decimos, que si los tactos y vistas se practican con necesidad, como para la cura de alguna muger, es lícito á los facultativos la inspeccion y tactos respecto de las personas de otro sexo, aun cuando sea el objeto el mas escitativo á la lascivia, porque siendo conforme á la recta razon, como permitida ó mandada por ella la curacion de todas las partes del cuerpo humano, sin exceptuar alguna, tambien lo será cuanto conduzca á este fin; y para lograrlo, no pocas veces es preciso el contacto y registro del objeto dicho por el facultativo.

P. ¿Los ósculos y abrazos tenidos por deleite carnal, pero sin peligro de ulterior consentimiento, son pecado mortal? Antes de responder á

esta pregunta es preciso notar que la deleitacion de una cosa torpe puede ser en tres maneras, á saber: *venerea*, *carnal*, y *sensible ó natural.* La primera, segun Galeno, *lib.* 14. *de usu part. cap.* 9. es: *delectatio in carne consurgens ex motu humoris serosi, qualis est seminis, et incalescens per commotionem spirituum deservientium generationi.* La deleitacion carnal es la que nace *ex tactu corporis, et motivo sensuali.* No pide conmocion de la carne, aunque comunmente viene acompañada de ella. La deleitacion sensitiva ó natural es *quæ oritur ex conformitate rei tactæ cum organo;* tal es la deleitacion que se tiene en tocar una cosa suave. Supuestas estas diferencias

R. A la pregunta con la proposicion siguiente, condenada por Alejandro VII. *Est probabilis opinio, quæ dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quæ ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris, et pollutionis.* Es, pues, cierto, que los ósculos y demas tactos tenidos por solo deleite carnal ó sensible son culpa grave, no solo cuando se tienen con persona de diverso sexo, sino aun tenidos con la que es del mismo; porque ordenándose dicho deleite á la cópula, asi como esta es ilícita, tambien él lo será. Lo mismo decimos por lo que mira á la práctica, de los ósculos, abrazos y otros tactos tenidos por sola deleitacion sensitiva ó natural, pues aunque, metafísicamente hablando, pudieran estar libres de culpa, es como imposible, hablando moralmente, lo esten supuesta la corrupcion de la naturaleza, y su propension á lo venéreo. Con todo, se pueden escusar de culpa grave respecto de las niñas ó niños y sus madres, nodrizas y otras personas, porque aquella tierna infancia no escita á la lascivia, sino que provoca al amor natural.

P. ¿Pecará gravemente la muger que no se aparta del que advierte la toca torpemente? *R.* Comete culpa grave, por ser señal de que consiente, cuando advertida del atrevimiento del otro no se retrae. Si los tactos en lo esterior fueren honestos segun la costumbre de la patria, y duda de la intencion del que la toca, no tiene obligacion á retirarse, porque en caso de duda nadie debe ser reputado por malo. Puede asi mismo permitir el tacto, cuando en lo esterior fuere honesto, aunque el ánimo interior del que lo hace sea pravo, si no puede negarse sin escándalo, y sin que sea descubierto el delincuente; como podria acontecer, si en un público concurso se sentase uno cerca de una muger, en el cual caso no estaria esta obligada á mudar luego de sitio con nota de los circunstantes. Mas ni en este caso ú otros semejantes, podria la muger disimular el atrevimiento del que la tocase, si los tactos fuesen del todo torpes, sino que deberia al punto separarse del atrevido, resistirle positivamente, y clamar, cuando no hubiese otro arbitrio, como lo hizo la casta Susana. Si fuese esta la conducta de las mugeres, no seria tan frecuente la audacia de los hombres; y asi rara vez se ha de dar crédito á las que quieren defender su inocencia con la violencia agena, porque si ellas seriamente no quisiesen condescender con los hombres, apenas estos se propasarian á semejantes libertades. Lo mismo se

ha de decir de otras acciones, que aunque á primera vista parezcan leves, son graves practicadas entre personas de diferente sexo; como el apretar la mano, retorcer los dedos, pisar con el pie y otras semejantes; pues hechas con afecto carnal y por deleite, promueven la polucion, y estan llenas de peligro.

P. ¿Cometerá grave pecado *qui propria pudenda tangit?* *R.* Siendo el hombre casado solo podrá tocarse para disponerse *proximè ad copulam*, y estando presente la muger; de otra manera cometerá grave culpa á no hacerlo con necesidad ó por levedad. Si es soltero, y se toca por deleitacion venérea, todos convienen en que peca mortalmente. Si para el dicho tacto hubiere necesidad, ó se tuviere por sola levedad, sin intervenir torpe deleite y no de propósito, sino como de paso, todos lo escusan de culpa, á lo menos grave. Todas estas cosas y otras de esta clase comunmente se deberán juzgar por la causa y la intencion del operante.

P. ¿Qué se deberá decir de aquellas personas timoratas que en cualquier accion natural esperimentan la rebeldía de la carne, ó que por cualquier palabra ó aspecto de quien aman con una voluntad sana, luego sienten las mismas sugestiones? *R.* 1. El que fuere verdaderamente timorato ha de despreciar estos insultos y obrar con libertad en las acciones precisas naturales, proveyéndose de lo que necesite. *R.* 2. No busque de propósito la persona á quien tanto se aficiona el natural, ni la hable á solas de intento, para evitar el peligro; mas si por casualidad se encuentra con ella, no está obligado á huir de su presencia, y aun muchas veces no será conveniente huir de ella.

P. ¿Pecará gravemente el que despues de haber advertido suficientemente los movimientos venéreos se halla *negativè* en órden á ellos? *R.* A esta duda queda suficientemente satisfecho en el Tratado V, hablando de la advertencia y consentimiento que se requiere para el pecado. Véase lo que dijimos en el punto 8, que fácilmente puede aplicarse á la materia presente.

P. ¿A qué especie de lujuria pertenece la cópula, ó concúbito con una muger muerta? *R.* Si hubo polucion pertenece á ella, si no á la especie de tactos obscenos con peligro de polucion, y por consiguiente se reduce á esta. En lo que convienen todos es, que esta circunstancia debe declararse en la confesion por el horror que ella causa, capaz á mudar el juicio del confesor muy notablemente; pues ¿quién duda se concibe la mas desenfrenada lascivia en el que se arroja á tan feo atentado?

PUNTO VIII.

De la parvidad de materia en el pecado de lujuria.

P. ¿Se da parvidad de materia acerca de la lujuria? *R.* Notando que en esta materia hay ciertos objetos reputados por graves en sentir de todos, como la fornicacion, polucion, sodomía, etc. Otros hay que en su ser físico se reputan por leves; como dar de pronto un pizco, pisar el pie, ó retorcer los dedos y semejantes. Tambien se debe advertir, que la deleitacion puede igualmente ser en dos maneras, á saber: *grave*

y *leve.* Grave será cuando escita una vehemente conmocion en la carne; y leve cuando esta fuere remisa. Convienen todos en que siendo el objeto y la deleitacion grave, lo es tambien el pecado, como tambien en que lo es mortal, cuando aunque la materia sea de sí leve, la deleitacion venérea es grave por parte del acto, v. gr., la deleitacion grave de pisar con el pie ó tocar los dedos; porque toda deleitacion grave, aunque sea en materia leve, influye con vehemencia en la polucion. La dificultad, pues, está en si la deleitacion venérea, que en el ser físico es leve, asi de parte del ebjeto, como del acto, sea solamente pecado venial.

Decimos, pues, que es pecado grave. Pruébase esta resolucion, lo primero, con la autoridad de Clemente VIII y Paulo V, quienes mandaron fuesen delatados á la inquisicion los que afirmasen que los ósculos, abrazos y aspectos torpes tenidos por sola deleitacion venérea, y sin peligro de ulterior consentimiento, eran solo pecado venial; en lo que manifestaron, que en materia de lujuria no se daba parvidad; pues los ósculos en el ser físico son cosa leve, como tambien la deleitacion tomada en ellos, no habiendo peligro de ulterior consentimiento. Lo mismo se prueba de la proposicion 41 de las condenadas por Alejandro VII, referida en el punto antecedente.

Pruébase lo segundo con razon: porque toda deleitacion, una vez que sea venérea, es una polucion incoada; y no dándose en esta parvidad de materia, ni aun en su principio, por ser en ella siempre grave la malicia, síguese que tampoco se dé en la deleitacion venérea por mas que físicamente sea leve. Que toda deleitacion venérea sea polucion incoada consta de la misma definicion que de ella dimos con la autoridad de Galeno en el punto precedente. El que de facto no se siga alguna vez la polucion es *per accidens*, pues de su naturaleza se ordena á ella.

Argúyese contra esto. Si un casado se llega á su muger por solo deleite, no peca gravemente; luego puede haber parvidad de materia en la de la lujuria. *R.* Negando la consecuencia, que no se infiere del antecedente; porque la cópula tenida entre dos casados no es intrínsecamente mala, y solo se malea por el fin estrínseco del operante; como en el caso del argumento, llegándose á su muger por solo deleite, cuando debia proceder al acto por la generacion de la prole. Mas el deleite venéreo, de que aqui tratamos, es intrínsecamente malo, y de este decimos, que no admite parvidad de materia, y por consiguiente, que no puede ser pecado venial sino por falta de advertencia ó de deliberacion.

Arg. mas: la deleitacion *cogitationis fornicationis* puede ser venial; luego puede darse pecado venial y parvidad de materia acerca de la lujuria. *R.* Negando la consecuencia; porque el deleite en el pensamiento de una cosa torpe dista mucho del que se toma de la misma cosa, pues el primero es un deleite especulativo, y el segundo lo es práctico. Consiste aquel, para declarar mas la materia, en el gusto que se toma en la noticia de la cosa; como cuando un teólogo disputa de este asunto. Este consiste en el que

se percibe de la cosa misma conocida, como cuando uno se deleita del homicidio pensado. La deleitacion especulativa, ya sea de objeto malo, ya de bueno, no es de sí pecado grave, aunque podrá ser leve, si uno piensa acerca de una cosa inútilmente, en especial siendo mala. Muchas veces es buena, como cuando los doctores examinan las materias para declarar mejor aun las cosas torpes, mirando á la propia y comun utilidad, deleitándose de tal manera de hallar en ellas la verdad, que al mismo tiempo aborrecen la deleitacion práctica de ellas.

PUNTO IX.

Del estupro y del rapto.

P. ¿Qué es estupro? *R.* Es: *Concubitus cum fœmina virgine quo ejus integritas defloratur.* Por estas últimas palabras se da á entender, que para estupro se requiere acto consumado, porque si se semina *extra vas* será pecado de polucion, aunque con malicia de estupro *ex affectu ad virginem.*

P. ¿Se da pecado de estupro siempre que una vírgen es desflorada, aun cuando ella consiente? *R.* Sí, como lo enseña S. Tom. 2. 2. *q.* 154. *a.* 6, donde dice, que por la desfloracion, no solo se hace injuria á la desflorada, sino tambien á los padres bajo cuya custodia está. Y en el artículo 7 añade: *Stuprum sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicitè deflorat.* Por estas palabras se ve claro puede darse estupro sin que la desflorada padezca violencia por el desflorante. La razon persuade esto mismo; porque aunque la doncella consienta en su desfloracion, se hace injuria á sus padres á cuya custodia está, ó á los tutores que estan en su lugar. Ademas, que por su consentimiento no deja de perder su integridad, de la cual no puede disponer por no ser dueña de ella.

Arg. contra esto. No los padres sino la doncella tiene el dominio de su cuerpo: siendo, pues, cierto que *scienti, et volenti* no se hace injuria, tampoco la habrá en la desfloracion de una vírgen si ella consiente voluntariamente. *R.* Ni la doncella ni sus padres tienen el dominio de su cuerpo sino para los usos lícitos, y asi en la desfloracion siempre se hace injuria á la naturaleza, como se le haria si uno consintiese en que sin necesidad se le cortase algun miembro de su cuerpo; pues como en su abscision padeceria grave detrimento la integridad de este, asi lo padece en la pérdida de la virginidad; porque en cualquier cosa que ella consista, es su pérdida irreparable y trae consigo grave infamia.

Síguese de lo dicho, lo primero, que asi la desflorada como su desflorador deben declarar esta circunstancia en la confesion, como tambien los deseos, deleitaciones morosas y demas actos internos acerca del mismo objeto con que consintieron en la desfloracion. Por consiguiente estan obligados los confesores á preguntarlos. Mas deben portarse en este particular con la mayor cautela y circunspeccion; pues es menos malo que la confesion no se haga con tanta integridad, que el que asi el confesor como la confesada se espongan á peligro de encontrar en el sacramento su daño, por lo vi-

ciado de nuestra corrupta naturaleza; y mas cuando la opinion contraria no deja de ser muy probable, asi *ab intrinseco* como *ab extrinseco.*

Síguese lo segundo, que el que desfloró á una doncella con violencia, ó induciéndola con amenazas ó súplicas importunas, comete tres pecados, que son: de fornicacion, estupro y rapto, ó de injusticia por la fuerza que le hizo.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los que cometen estupro? *R.* Por el derecho canónico se impone pena ó de escomunion, ó de azotes, ó de reclusion en un monasterio al que habiendo desflorado á una vírgen no quiere casarse con ella. Por el derecho civil son castigados los estupradores con la confiscacion de la mitad de sus bienes, siendo nobles, y si son de la ínfima plebe con azotes y destierro. El que con violencia viola á una vírgen ó viuda, es castigado con pena capital. El que viola á doncella, que no llega á la pubertad, segun unos, debe ser castigado á arbitrio del juez, y segun otros debe ser desterrado ó condenado á las minas; y si fuere con violencia se le impone pena de muerte. A los clérigos comprendidos en este crímen se les impone en el derecho canónico penitencia de diez años en el fuero interno. Al presente queda al arbitrio del Obispo su castigo. Es este críme *mixti fori;* y asi puede castigarlo el juez eclesiástico ó secular, cuando el delincuente fuere lego, mas no si es eclesiástico.

P. ¿Qué es rapto? *R.* En cuanto especie de lujuria y segun que ahora lo consideramos, es: *Violenta personæ abductio de loco in locum causa libidinis explendæ.* Se requiere para verdadero rapto, lo primero, que se haga violencia, ya sea física ó moral, ó á la persona ó á los padres, ó aquellos en cuya potestad está. Se requiere lo segundo, que sea conducida de un lugar á otro, esto es: de aquel en que está bajo la potestad del padre ó tutor, á otro en que lo esté bajo de la del raptor. Y asi, si dentro de la misma casa del padre es conducida de un aposento á otro, no habrá rapto. Este puede darse, no solo respecto de la muger, sino tambien respecto del varon, y por eso se pone en la definicion *personæ*, y no *fœminæ.* Ultimamente se requiere, que el rapto se haga causa *libidinis explendæ*, porque si se hace por otro motivo ya no lo será. Y en esto se distingue el rapto especie de lujuria del que es impedimento del matrimonio; pues este se hace *causa matrimonii.*

P. ¿Se da rapto cuando *persona per vim cognoscitur* sin ser conducida de un lugar á otro? *R.* Por lo que mira al fuero interno, se da en el caso verdadero rapto, mas no en el fuero esterno y en cuanto á incurrir en las penas impuestas por el derecho; porque el que violentamente conoce á una muger, aun cuando esté corrupta, siempre comete pecado, no solo de lujuria, sino tambien de injusticia, en que consiste la malicia del rapto. Tomado este en esta aceptacion se difine diciendo que es: *Violentia facta personæ aut his sub quorum cura est, causa libidinis explendæ.*

De lo dicho se infiere, que siempre que se haga violencia á la persona ó aquellos á cuya custodia está

causa libidinis, habrá rapto especie de lujuria, aun cuando no se logre el efecto. Infiérese lo segundo, que si la muger es *sui juris*, y consiente voluntariamente, no se dará rapto, aun cuando se haga violencia á sus hermanos ú otros parientes. Lo tercero se infiere, que si la muger va al aposento del varon y lo provoca, tampoco habrá rapto, como ni tampoco si fuere conocida con fraude ó engaño; porque aunque estos disminuyan el voluntario, no causa violencia; se dará, sí, cuando fuere violentada con súplicas muy importunas y reverenciales.

Infiérese lo cuarto, que si la muger ó vírgen sale de casa de sus padres sin saberlo estos, y por su voluntad sigue al mancebo, no habrá rapto especie de lujuria, por faltar la violencia necesaria para él; asi como aunque el hurtar al dueño sin saberlo sea pecado, no es rapiña. Infiérese lo quinto, que se cometerá rapto siempre que á cualquier muger de cualquier clase que sea, se haga violencia para rendirla á la torpeza; y lo mismo decimos del varon; pues siempre que intervenga violencia, hay injusticia particular hecha á la persona violentada; y aunque no siempre se incurran las penas impuestas en el derecho, se debe esplicar esta circunstancia en la confesion.

P. ¿Qué penas impone el derecho contra los raptores? *R.* Por el derecho civil son castigados con pena capital; y aun si son aprehendidos en el delito, pueden los padres ó maridos quitarles la vida impunemente, en cnanto al fuero esterno, bien que pecarán gravemente en hacerlo. Por el canónico se debe imponer penitencia pública á los raptores; se hacen siervos de la muger arrebatada, y se aplican todos los bienes del agresor á favor de esta ó del monasterio, si fuere religiosa. Lo dicho se entiende, aun en el caso que el raptor no ha podido lograr su intento. Los raptores de los varones ó de las vírgenes inmaturas, aseguran con justa causa los doctores deben ser castigados con las mismas ó mayores penas. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 154. *art.* 7.

PUNTO X.

Del adulterio é incesto.

P. ¿Qué es adulterio? *R.* Es: *Accesus ad alienum thorum.* Puede cometerse de tres maneras, á saber: entre un casado y una soltera; entre una casada y un soltero, y entre dos casados. En este último caso se duplica el adulterio, por haberlo de parte de entrambos, y asi debe uno y otro manifestarse en la confesion. S. Tom. *ubi sup. art.* 8.

P. ¿Cuánta es la malicia del adulterio? *R.* A escepcion del homicidio es el mayor pecado que puede cometerse contra el prógimo, asi porque priva de mayor bien que otros, como por los graves daños y perjuicios que es capaz á causar. Es opuesto á toda ley natural, divina y humana. Por esto en la divina ley se mandaba apedrear á los adúlteros. Los gentiles, ilustrados con sola la luz natural, castigaban con gravísimas penas el adulterio. Por el derecho canónico se escomulga al adúltero, y se manda recluir en un monasterio á la adúltera. Si el adúltero fuere clérigo, es depuesto y aplicado á algun monasterio. Por el

civil se impone pena capital al adúltero; y la adúltera es privada de su dote, y ambos del derecho de pedir el débito conyugal. Por el derecho real de Castilla se determina que el adúltero y adúltera se entreguen al arbitrio del marido, para que haga de ellos lo que quisiere.

P. ¿Comete adulterio la muger cuando su marido consiente tenga acceso con otro? *R.* El decir no lo comete está condenado por Inocencio XI en la proposicion 50, que decia: *Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium: adeoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.* Con justísima causa se condenó esta proposicion; porque el marido solo tiene potestad sobre el cuerpo de su consorte para los usos lícitos, mas no para los ilícitos.

P. ¿Será pecado de adulterio la cópula tenida con esposa de futuro? *R.* No; porque el adulterio debe ser con muger casada, y la esposa de futuro no lo es. Con todo, se hace en ello grave injuria al esposo, y debe declararse en la confesion esta circunstancia. El acceso á la casada antes de consumar su matrimonio, es verdadero adulterio; pues mediante el matrimonio rato queda verdaderamente casada.

P. ¿La cópula sodomítica con la propia muger, es verdadero adulterio? *R.* Lo es; porque aunque el marido *non accedat ad alienum thorum*, viola el propio; ni el cuerpo de su consorte es suyo sino para el uso lícito; y asi deberá declarar esta circunstancia en la confesion.

P. ¿Es mas grave en el marido que en la muger el adulterio? *R.* Aunque en ámbos sea igual su malicia con relacion *ad bonum fidei* y *sacramenti*, por ser en los dos igual la obligacion, es no obstante mas grave en la muger que en el hombre *relativè* á los daños que causa; porque la adúltera hace la prole incierta; introduce al estraño á la herencia con los propios; infama gravemente al marido, hijos y demas familia, y causa contiendas, riñas y otros escándalos.

P. Qué es incesto? *R.* Es: *Accesus carnalis ad consanguineam, vel affinem intra gradus ab Ecclesia prohibitos.* Estos grados son cuatro nacidos del matrimonio, dos de la cópula ilícita, y uno de los esponsales. Cualquier cosa contra castidad cometida entre las personas comprendidas en estos grados, es incesto. Lo mismo si es entre parientes espirituales ó legales, segun lo que despues diremos. Es grave pecado el incesto por la grave injuria que con él se hace á los parientes, y tanto mayor cuanto el parentesco fuere mas íntimo; por esto en la sagrada Escritura se reprende con gravísimas palabras, y se castiga con pena de muerte. El derecho civil impone contra él la de destierro, y el canónico, ademas de otras penas, quiere se imponga á los clérigos incestuosos la de diez años de penitencia; y que si unen el adulterio con el incesto, sean privados de sus beneficios, y depuestos. Santo Tomas, *ubi sup. art.* 9.

P. ¿Son todos los incestos de una misma especie? *R.* Aunque haya gravísimos teólogos que lo afirmen, con todo, la sentencia negativa es mas comun y probable. Segun ella, se distinguen en especie los incestos: lo primero, entre consanguíneos

y afines. Lo segundo, entre los consanguíneos por línea recta y trasversal. Lo tercero, cuando son en primer grado de consanguinidad y colateral, como tambien en el primer grado de afinidad de todos los demas de la misma línea. S. Tom. 2. 2. *q.* 154. *art.* 9. *ad* 3.

Pruébase esta resolucion con razon. En primer lugar basta la luz natural para conocer que los padres son mas dignos de reverencia que todos los demas parientes, y por consiguiente, que siendo el incesto contra la reverencia debida entre estos, el cometido en primer grado de línea recta ha de ser distinto en especie de todos los demas incestos. Ademas, el parentesco de afinidad proviene *ab extrinseco* y *accidentalitèr*, y el de cognacion dimana *ab intrinseco* y *naturalitèr*, cuya diferencia es suficiente para causar igual distincion entre los incestos de unos y otros. Ultimamente, en el primer grado de afinidad se halla una peculiar razon de reverencia, v. gr., entre el entenado y la madrastra; y lo mismo decimos de los demas primeros grados de la misma línea: síguese, pues, que el incesto en el primer grado de consanguinidad y afinidad se haya de distinguir en especie del que se comete en los demas grados inferiores.

P. ¿Los incestos entre parientes espirituales ó legales, son verdaderos incestos que deban manifestarse en la confesion? *R.* Los incestos cometidos entre parientes espirituales, son en primer lugar una cierta especie de sacrilegio contra la reverencia debida á los sacramentos del Bautismo y Confirmacion, de quienes nace la cognacion espiritual. Tambien se distinguen en especie de todo otro parentesco natural y legal por proceder de raiz específicamente distinta. Por esta misma razon se distingue tambien específicamente el incesto con pariente con parentesco legal del que se comete con pariente con parentesco espiritual. Conforme á esto se debe declarar en la confesion, asi el parentesco espiritual, como si este es en primera ó segunda especie, si procede del bautismo ó de la confirmacion; pues se distingue específicamente el incesto dicho segun estos grados, y el que proviene del bautismo es diverso del que nace de la confirmacion. Por la misma razon deben manifestarse los incestos cometidos entre parientes legales, segun la diversidad de las tres especies de cognacion que dirimen el matrimonio, y de que ya hablamos en su lugar.

P. ¿Se debe declarar como incestuosa en la confesion la cópula del confesor con la hija de confesion, cuando se tiene sin referencia alguna á esta? *R.* Se debe manifestar; porque aunque por la confesion no se contraiga tan propiamente parentesco espiritual, como por el bautismo y confirmacion, se contrae cierto vínculo de confederacion y familiaridad semejante á él. Mas para que una persona se llame hija espiritual de un confesor, no es suficiente que alguna rara vez se confiese con él, sino que se requiere lo haga algunas veces; ó á lo menos que el confesor la oiga, instruya y absuelva. De aqui se deduce que tambien se ha de manifestar en la confesion la circunstancia de párroco, si se hallare este crímen en el que lo es respecto de sus ovejas, ó en estas respecto de aquel; pues to-

dos los que tienen la cura de almas son padres espirituales de las que estan á su cargo. Santo Tomas, *in supplem. q.* 56. *art.* 2. *ad* 8.

PUNTO XI.

Del sacrilegio especie de lujuria.

P. ¿Qué es sacrilegio especie de lujuria? *R.* Es: *Violatio rei sacræ per actum carnalem.* Es en tres maneras, asi como dijimos del sacrilegio en comun, á saber: *contra personam sacram, contra locum sacrum, y contra rem sacram.* Esta distincion es esencial, ó *generis in species infimas.* S. Tom. *art.* 10.

P. ¿De cuántas maneras puede cometerse el sacrilegio *contra personam sacram?* *R.* De las tres siguientes: 1.ª Cuando la persona sagrada comete pecado torpe consigo ó con otra persona no sagrada. 2.ª Cuando la persona no sagrada lo comete con la que lo es. 3.ª Cuando lo cometen dos personas sagradas, en cuyo caso habrá sacrilegio duplicado; asi como en la cópula entre dos casados se duplica el adulterio.

P. ¿Comete dos sacrilegios el religioso sacerdote que peca contra castidad? *R.* Serán dos los sacrilegios en este caso; porque el pecado de lujuria se opone en el sacerdote y en cualquier otro que esté ordenado *in sacris*, con cierta especialidad á la santidad de la persona y á su consagracion, aun prescindiendo del voto de castidad. Añadiéndose, pues, la obligacion de este en el religioso, no solo pecará contra la santidad de su persona, sino tambien contra la del voto, haciéndose reo de dos sacrilegios; y asi deberá manifestar uno y otro en la confesion.

P. ¿El que teniendo voto de castidad induce á otro al pecado torpe, comete pecado de sacrilegio? *R.* Sí; porque en el mismo inducir á otro á la torpeza, manifiesta su adhesion á ella. Ademas, que el pecado de escándalo se reduce á la misma especie de pecado que tiene el que el inducido comete.

P. ¿Qué es sacrilegio *contra locum sacrum.* *R.* Es: *Violatio loci sacri per actum carnalem.* Toda cópula ilícita tenida en la Iglesia, es sacrilegio, como tambien la polucion y toda accion torpe que induzca peligro de ella; porque tales acciones causan una irreverencia grave al lugar sagrado. Por la misma razon son sacrilegio *contra locum sacrum* los tactos y demas acciones esternas torpes gravemente pecaminosas; pero no lo serán los actos internos, á no ser que miren á la ejecucion de la torpeza en la Iglesia. La cópula entre los casados, tenida con necesidad en ella, segun la opinion mas probable, no es sacrilegio.

P. ¿Por qué los pecados cometidos en la Iglesia contra el quinto, sesto y sétimo precepto, y no otros, son sacrilegio? *R.* Porque estos y no otros se oponen con mas especialidad á la santidad y significacion del lugar sagrado. El hurto á la justicia como tan agena de un lugar donde todo debe ser rectitud. La torpeza á la suma pureza que en él debe resplandecer, y el homicidio ó efusion de sangre humana á la mansedumbre de Jesucristo que alli se nos representa. No obstante, aunque los demas pecados no se opongan con tanta especialidad á la santidad

del templo, no dejan de oponérsele tambien siendo esternos; y asi tenemos por mas verdadero y probable, que tambien estos sean sacrilegio cometidos en la Iglesia. Porque ¿quién negará que una blasfemia proferida en lugar tan santo no sea sacrilegio? Lo mismo debe decirse de otros pecados é irreverencias agenas de su santidad.

P. ¿De qué manera y cuándo queda profanada la Iglesia de tal suerte, que en ella no puede celebrarse Misa ni hacerse los divinos oficios? *R.* Solo por la pública efusion del semen ó sangre humana, siendo gravemente pecaminosa; pues si fuere leve, como cuando los muchachos riñendo se sacaren sangre de las narices, no seria suficiente, aun cuando fuese pública la efusion, para que se repute la Iglesia por profanada. Quedará sí, cuando se da sepultura en ella al escomulgado vitando, ó al infiel no bautizado, siendo el hecho público. Si está consagrada la Iglesia profanada, deberá ella ser otra vez consagrada por el Obispo. Si solamente está bendita, puede reconciliarse con ciertas preces, y asperjándola el Obispo ú otro sacerdote con su licencia, con agua bendita por el Obispo. Los oratorios privados no se profanan.

P. ¿Cuándo se comete sacrilegio *contra res sacras?* *R.* Cuando estas se profanan torpemente. Pecará, pues, con pecado de sacrilegio el sacerdote que llevando la sagrada Eucaristía en las manos, ó al pecho, cometiese pecado torpe asi esterno como interno; el que luego de recibir la sagrada comunion cayese en pecado torpe; el que revestido con las vestiduras sagradas se hiciere reo de la dicha culpa. Mas en este caso, no quedarán profanadas dichas sagradas vestiduras; pues para quedarlo, ademas de la culpa, se requiere la disposicion de la Iglesia, y esta no habla de este caso. Se hace tambien reo del mismo crímen, el que con alguna accion torpe profanase los vasos sagrados ó los corporales. La razon de todo es, porque el delito de la torpeza desdice mucho de la santidad con que se deben tratar las cosas sagradas, y tanto mas, cuanto estas fueren mas sagradas. El que llevando consigo algunas sagradas reliquias fornicase, no cometeria pecado de sacrilegio, asi porque no lo hace en su desprecio, como porque el llevarlas se hace material, por no llevarlas como persona pública, sino como privada. Mas si se las diese á la manceba en precio de su honestidad vendida, cometeria pecado de simonía y sacrilegio.

CAPITULO III.

Del vicio contra naturam.

PUNTO I.

Naturaleza y division de este crímen.

P. ¿Qué es vicio *contra naturam?* *R.* Es *indebitus usus venereorum contra ordinem naturæ.* Llámase vicio *contra naturam*, porque aunque todo vicio sea contrario al órden natural en alguna manera, el que lo es en la materia de que hablamos se opone á él de un modo mas especial, como repugnante al fin primario de la naturaleza, segun advierte S. Tom. *art.* 11.

P. ¿En qué se divide el pecado *contra naturam?* *R.* Se divide en cuatro especies, que son: *polucion, sodomía, bestialidad*, y *modus innaturalis concubandi.* Todos estos pecados son graves, porque todos ellos se oponen, mas ó menos gravemente, al fin de la generacion.

P. ¿La polucion, sodomía y bestialidad se distinguen en especie? *R.* El afirmar lo contrario está condenado por el Papa Alejandro VII en la proposicion siguiente, que es la 24. *Mollicies, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimæ: ideoque sufficit dicere in confessione procurasse pollutionem.* Con justa causa se condenó esta proposicion; pues basta para conocer su falsedad advertir, que cada uno de los modos dichos, no solamente incluye cierta especial torpeza contra la castidad, sino que tambien se opone de un modo especial al fin de la generacion: *Modus indebitus ó innaturalis concubandi* no siempre es pecado grave, sino cuando se practica con peligro *effundendi semen extra vas;* ó se hace con frecuencia *præposterè.*

PUNTO II.

De la polucion.

P. ¿Qué es, y de cuántas maneras la polucion? *R.* Es de dos. Una *involuntaria*, que sucede sin haber culpa, ya sea en sueños, ya velando. La otra *voluntaria*, que se busca ó *directè ó indirectè.* Regularmente se define diciendo que es *voluntaria seminis effussio.*

P. ¿La polucion es intrínsecamente mala y prohibida por derecho natural? *R.* El decir lo contrario está condenado por Inocencio XI en la siguiente proposicion: *Mollities jure naturæ prohibita non est: unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona, et aliquando obligatoria sub mortali.* Que la polucion esté prohibida no solo por derecho divino, sino aun por el natural, se hace patente, pues ella es contraria al fin de la naturaleza, que mira á la generacion de la prole.

P. ¿La polucion que nace de tactos torpes consigo mismo se distingue en especie de la que se origina de los que se tienen con una muger dormida, ó con algun niño sin malicia? *R.* Sí; porque los tactos mudan de especie segun la variedad específica de los objetos; y asi debe declararse en la confesion la condicion de las personas con quienes se tuvieron los tactos, ú otras acciones torpes de quienes se originó la polucion.

P. ¿Es lícito espeler el semen corrupto nocivo á la salud mediante algunos tactos? *R.* No lo es; porque tales tactos y espulsion no pueden suceder sin alguna deleitacion venérea, y sin que se derrame el semen verdadero. Tambien será culpa grave procurar alguna notable destilacion; porque aunque el humor que destila pueda distinguirse sustancialmente del semen, está muy cercano á él, y no se hace su efusion sin que intervenga conmocion libidinosa. Y aun cuando sea leve la destilacion, será grave la culpa, si se procura de intento; pues en esta materia no hay parvidad. Será tambien culpa mortal no evitar, en cuanto sea posible, dicho efecto, cuando tiene su orígen de causa viciosa; como de la vista, ó locucion con alguna muger á quien se tiene aficion

desordenada. De ella debe huir el que no quiera perecer.

Mas si la dicha destilacion nace de la complexion húmeda y cálida del sugeto, ó de enfermedad, ó tiene su principio en alguna causa honesta; como por oir confesiones ó leer lo que conviene, ó del trato social y urbano sin prava intencion, debe despreciarse, y no hacer mas caso de ella, que pudiera hacerse del sudor ó de otro cualquier humor. En una palabra, no se busque en sí, ni en su causa en manera alguna. Evítese en cuanto sea posible, si fuere notable, y en lo demas despréciese totalmente.

P. ¿Cuándo se dirá que la polucion es pecado por la posicion de la causa? Esta duda queda en gran parte ya resuelta en el Tratado de los pecados, en donde declaramos la diferencia de causas *per se* y *per accidens graves*, *leves* y *medias*. Conforme á lo alli espuesto.

R. 1. El que pone una causa que no tiene otro efecto que la polucion, ó que aunque lo tenga lo produce por medio de ella, peca gravemente; porque lo mismo es en este caso querer poner la causa, que querer el efecto. Por esto pecarán gravemente el médico que prescribe una medicina, y el enfermo que la toma, cuando *per se* se ordena á la espulsion del semen, aunque *aliàs* se siga la salud; porque la espulsion del semen no la ordena en modo alguno la naturaleza á la sanidad.

R. 2. Si la medicina ú otra causa que influye *per se* en la polucion tiene igualmente al mismo tiempo virtud para causar otro efecto bueno, puede ponerse lícitamente, habiendo necesidad grave; á la manera que dijimos, que la muger embarazada podia en tales circunstancias usar de aquella medicina que igualmentente se ordenase á la espulsion del feto y á conseguir su salud. Por esta causa podrá el médico ó cirujano curar á una muger *in partibus secretioribus*, aun cuando se le haya de seguir de ello la polucion, si hubiere grave necesidad. Sin esta será grave culpa el poner dicha causa.

R. 3. El poner una causa leve, como la vista de una muger, un tacto esterior pasajero, ó una breve conversacion, no escederá de culpa leve, no habiendo prava intencion; porque tales causas no son causas *simplicitèr*, sino solo *secundum quid* y remotas; ni se pueden moralmente evitar, por ser tan frecuente su ocurrencia. No obstante, se debe atender á las circunstancias de cada uno; porque la causa que respecto de unos sugetos es leve, puede ser respecto de otros grave. Lo mismo que de las causas leves se ha de entender de las causas medias; como el verse uno sus partes secretas, mirar una imágen obscena como de paso, no interviniendo peligro ni mala intencion; porque dichas causas no influyen eficazmente en la polucion, sino por la inclinacion venérea del sugeto. Todo lo dicho debe entenderse *ex se*, y prescindiendo de la mala disposicion de este.

P. ¿Peca gravemente el que pone la causa que lo es *per accidens de la polucion?* *R.* Si la causa es lícita, como la leccion honesta que sirve á la instruccion, andar á caballo, acostarse de esta manera ó la otra, no habrá culpa en ponerla, si se hace por alguna utilidad, aun cuando de ella se siga la polucion *præter intentionem*; porque cada uno tiene

derecho á usar de su libertad en semejantes acciones. Si se pusieren sin necesidad ni utilidad, aun dicen algunos que solo será culpa venial lo que juzgamos verdadero, si se practicaren dichas acciones por cierta pereza, y sin plena advertencia al peligro de polucion; pero hacerlo con conocimiento de él, y sin alguna necesidad ni comodidad, apenas podrá escusarse de grave culpa.

Si las causas que influyen *per accidens* en la polucion fueren ilícitas; como el comer ó beber con esceso ó semejantes, será grave culpa el ponerlas, con prevision de la polucion; porque el que prevee se ha de seguir algun mal efecto grave, está gravemente obligado á impedirlo si pudiere. Y asi el que se embriaga previendo ha de tener polucion en la embriaguez, no solo pecará contra la templanza, sino tambien contra la castidad. Esto se entiende, siendo las causas gravemente ilícitas, porque si solo lo fueren *venialitèr*, regularmente no pasará el pecado de venial, aun cuando se prevea la polucion, por ser cosa dificil sobre manera evitar estas causas. Y asi aunque alguna vez sea grave la culpa que se sigue de su posicion, regularmente no escede de venial.

P. ¿La polucion nocturna es *secundum se* pecado? *R.* No lo es; porque no puede haber pecado donde no hay voluntario, como no lo hay en la polucion *in somnis*, estando entonces del todo ligado el uso de la razon. S. Tom. 2. 2. *q.* 154. *art.* 5.

P. ¿Cuándo será la polucion nocturna pecado en su causa? *R.* Las causas de la polucion nocturna pueden ser en tres maneras, como lo advierte S. Tom. en el lugar citado. Las primeras son corporales; como la abundancia del humor seminal, ó la complexion nimiamente cálida del sugeto. Las segundas son animales intrínsecas, como el pensar en cosas venáreas; lo que puede acontecer de dos modos, ó especulativamente disputando, ó leyendo las materias venéreas honestamente, ó no solo especulativamente, sino tambien con alguna aficion carnal. Las terceras causas son espirituales estrínsecas, como los demonios, conmoviendo las fantasmas del dormiente, para que derrame el semen. Esto supuesto

Decimos lo primero, que si la polucion nocturna proviene de abundancia de humor, del cual se descarga *in somnis* la naturaleza, no será pecaminosa, por suponerse que el semen fluye *naturalitèr*. Será por el contrario culpa grave, si se origina de causa gravemente ilícita; porque en este caso, lo que dijimos de la polucion tenida en vigilia por esta causa, debe igualmente decirse aunque suceda *in somnis*, con tal que haya sido prevista antecedentemente.

R. 2. Si la polucion nocturna previene la causa puramente especulativa, como de la leccion útil, ó disputa honesta de cosas venéreas, estará libre de pecado; porque este no se da, ni por parte de la polucion, ni por parte de su causa. Mas si la leccion ó disputa no fue puramente especulativa, sino mezclada con afecto carnal, será culpa grave ó leve la polucion, segun lo fuere la causa.

R. 3. Si acontece la polucion por parte del demonio, conmoviendo en el dormiente las especies que esciten á la lascivia, sin culpa alguna del sugeto, ni aun antecedente, no será la polucion pecaminosa por ser del

todo involuntaria. Con todo eso, si el que tiene esperiencia de sucederle esto muchas veces durmiendo no se previene para resistir positivamente, implorando el favor y la proteccion de su ángel Custodio y de los santos, pecará segun la cualidad de su negligencia. Por lo que el que se halla molestado de tales ilusiones procure decir con un corazon devoto y humillado lo que le enseña la Iglesia en el himno de completas: *Procul recedant somnia, et noctium phantasmata; hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora.*

P. ¿Será pecado no resistir positivamente á la polucion que empezó sin culpa *in somnis*, y se continúa ya despierto el sugeto? Para resolver esta duda se ha de notar, que la polucion nocturna puede acontecer en tres maneras, á saber: ó consumándose toda durmiendo, ó empezando los movimientos de ella *in somnis*, y sucediendo la efusion ya despierto, ó finalmente, haciéndose el derramamiento parte *in somnis*, y parte en vigilia. Si la polucion se completa durmiendo, es opinion comun estar libre de culpa por suponerse del todo involuntaria. Acerca de los otros dos casos

R. Si la polucion es parte *in somnis*, y parte ya despierto, no será pecado permitir su continuacion no habiendo consentimiento alguno venéreo; porque por una parte se supone que no hubo pecado alguno en su causa; y por otra el reprimir la efusion puede ser muy nocivo á la salud; pues el semen detenido por fuerza fácilmente se corrompe é inficiona al cuerpo. Cuando el semen empezó á fluir y á hacer su curso dentro de los vasos internos, hay mayor peligro, si la efusion sucede en vigilia. Con todo, supuesta la rectitud de la voluntad, y elevando la mente á Dios, y disintiendo del todo interiormente, podrá permitirse por la misma causa. No obstante, en una materia tan espuesta es debido proceder con la mayor cautela. Lo que es cierto, que si la polucion acontece estando el sugeto semidurmiendo, no habrá culpa grave por faltar la perfecta deliberacion.

P. ¿Puede uno alegrarse velando de la polucion natural que tuvo *in somnis* por la salud corporal? *R.* Si la polucion dimana de algun tacto torpe consigo mismo ó con otro, ó de algun sueño venéreo, ó de algun pensamiento lascivo, es intrínsecamente mala, y asi es ilícito alegrarnos de ella, ó tomar en ello algun deleite; como lo seria, por la misma causa, alegrarnos ó deleitarnos del homicidio ó fornicacion cometida estando embriagados. Lo mismo decimos del gozo, deleitacion ó deseo, aun cuando sea ineficaz; porque en dicho caso estos actos son lascivos y venéreos. La dificultad está principalmente acerca de la polucion natural cuando totalmente es tal, á saber; ¿si podrá apetecerse ineficazmente, ó alegrarse y deleitarse en ella el que la hubo, por seguírsele de ello la salud?

R. Aun asi no es lícito ni desearla del modo propuesto, ni tomar por ella deleite ó gusto, porque siempre es peligroso en la práctica. Una cosa es alegrarnos de la polucion, y otra de la salud. Esto último es lícito, mas no lo primero por el peligro que trae consigo. Por la misma razon, aunque sea lícito el apetecer la salud, no lo es apetecer-

la por medio de la polucion, aun cuando esta sea natural y sin culpa.

PUNTO III.

De la sodomia y bestialidad.

P. ¿Qué es sodomía? *R.* Es *Accessus ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam.* Se dice *accessus*, para distinguirla de la polucion que sucede sin él. Se añade *ad non debitum sexum*; y en esto se distingue la sodomía de todas las demas especies de lujuria, por ser ellas, fuera de la bestialidad, *circa debitum sexum.* Este nombre *sodomía* se deriva de los sodomitas, dados á este nefando vicio sobre todas las demas naciones, como consta del cap. 19. del Génesis.

Es la sodomía un pecado gravísimo, y por él, con justa causa, llama la sagrada Escritura pésimos á los sodomitas. Es mas grave que la polucion; porque aunque una y otra sea *contra naturam*, la sodomía añade el detestable desórden de derramar el semen *in vase opposito* al fin de la naturaleza y de la generacion. Véase á S. Tomas, 2. 2. *q.* 64. *art.* 12. *ad* 4.

P. ¿Es verdadero pecado de sodomía el concúbito de una muger con otra? *R.* Sí; porque es *ad non debitum sexum.* Por esto, ya se tenga dicho concúbito en un vaso, ya en otro, ya se ejecute por medio de algun instrumento, ya sin él, se dará verdadera sodomía; y por consiguiente se deberá declarar en la confesion. Será mas grave el pecado si se ejecuta por medio de instrumento; porque entonces sobre el *indebitum sexum* se añade *indebitum instrumentum.*

P. ¿El concúbito del hombre con la muger *in vase præpostero* es verdadera sodomía? *R.* No lo es esencialmente, por no ser *ad indebitum sexum*, mas en el fuero esterno se reputa por tal, por la similitud que tiene con la verdadera sodomía, y asi en dicho fuero se castiga con la pena ordinaria que esta. *P.* ¿Son sodomía los tactos lascivos entre dos hombres siguiéndose de ellos polucion? *R.* No; porque falta el concúbito, á no ser con afecto *ad vas præposterum;* en cuyo caso el deseo ó afecto contraerá la malicia de la sodomía. La polucion ó congreso tenido *in ore sive viri, sive fœminæ*, aunque no sea sodomía, trae consigo una deformidad gravísima que debe manifestarse en la confesion.

P. ¿Debe necesariamente confesarse la circunstancia de agente ó paciente en la sodomía? *R.* Sí; porque en el agente la polucion es *per se*, mas en el paciente es *quasi per accidens;* y por eso, si la tuviere este, deberá confesarla con espresion. Tambien se debe declarar la circunstancia del parentesco de afinidad ó consanguinidad, si lo hubiere en los sugetos, por ofenderse mucho mas gravemente la reverencia debida á los parientes con este enormísimo delito, que con otros de esta clase; y sin ellos se debe declarar el parentesco, con mucha mas razon en la sodomía.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los sodomitas? *R.* En primer lugar por el derecho divino estaban condenados á pena capital. *Lev.* 20. *v.* 13. La misma pena asigna S. Pablo en el *cap.* 1. de la Epístola á los

romanos, no solo contra los que cometiesen este crímen, sino tambien contra los que lo consintiesen.

Por derecho humano, aun entre los gentiles, se castigaba este crímen con pena de muerte. Con la misma lo castiga el derecho civil. El de España condena á las llamas, confiscados todos sus bienes, á los sodomitas. Por el derecho canónico se impone pena de escomunion contra ellos siendo legos; y de degradacion, y ser entregados al brazo secular, si fueren clérigos seculares ó regulares, ademas de otras penas establecidas contra ellos. Consta de la constitucion de Pio V, espedida en 1568.

Para que el clérigo incurra en dichas penas es necesario sea la sodomía propia y consumada *per effusionem seminis;* y para ser privado por el ejercicio sodomítico de oficio y beneficio, aun en cuanto al fuero interno, se requiere sentencia del juez, á lo menos declaratoria del delito. El que una ú otra vez cometiese este crímen no incurriria en estas penas, por estar impuestas *contra clericos exercentes sodomiam*, y para verificarse este ejercicio no es suficiente uno ú otro acto. Ultimamente debe notarse, que el sodomita se hace sospechoso en la fe, pues se presume no siente bien de la inmortalidad del alma, y asi en Portugal y otros reinos pertenece su conocimiento privativamente á los inquisidores. En Castilla es *mixti fori;* y por eso conocen de él, asi los inquisidoros como los jueces seculares. Solo los privilegiados pueden absolver de él por estar reservado al santo Tribunal como los demas delitos sospechosos de heregía.

P. ¿Qué es bestialidad? *R.* Es: *Concubitus cum individuo alterius speciei.* En ser concúbito conviene la bestialidad con otras especies de lujuria, que lo son, de las cuales se distingue por las siguientes palabras; pues sola la bestialidad se comete con individuo de otra especie. La diversidad de las bestias es *de materiali*, y asi no hay necesidad de declararla en la confesion. El concúbito con el demonio incubo ó sucubo es pecado de bestialidad, y juntamente de supersticion.

La gravedad del pecado de bestialidad la manifiesta horrorosa su deformidad misma, y asi escede en la malicia á todos los demas que son *contra naturam.* Por el derecho canónico se condena á morir con la misma bestia *mulier succumbens bestiæ;* lo que tambien se mandaba en el Levítico, *cap.* 20. La misma pena capital impone el derecho de Castilla, y aun en algunas provincias de España es quemado con la misma bestia el reo de este crímen. Pero baste ya tratar de unos vicios, que solo la necesidad de su noticia puede obligar á recordarlos.

TRATADO XVIII.

Del sétimo y décimo precepto del Decálogo.

Prohibiéndosenos en el sétimo precepto del Decálogo todo hurto: *Non furtum facies*, *Exod.* 20. *v.* 15, y en el décimo todo deseo de hurtar: *Non concupisces domum proximi tui: et universa quæ illius sunt. Deuteronom.* 5, lo cual pertenece á la justicia, trataremos primero de la naturaleza de esta, pasando despues á declarar lo que pertenece á ambos preceptos. Al presente no hablamos de la justicia en cuanto incluye el agregado de todas las virtudes, sino en cuanto es una particular, que rectifica al hombre en órden al prógimo; de la que trata el Doctor angélico, 2. 2. *q.* 56 y siguientes.

CAPITULO I.

De la justicia y del derecho.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la justicia.

P. ¿Qué es justicia? *R.* Es: *Constans, et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi.* Esta definicion que es de Ulpiano está comunmente recibida, asi de los juristas como de los teólogos. Mas hablando teológicamente, la justicia es: *Habitus, secundum quem aliquis constanti, et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit ad æqualitatem.* Asi los teólogos con S. Tom. 2. 2. *q.* 58. *art.* 1.

P. ¿Cuál es el objeto de la justicia? *R.* El objeto formal es *jus*, en cuanto dice *justum, et æquale;* el material son las acciones esternas, mediante las cuales *æquale alteri redditur.* La materia remota son las cosas que se conmutan ó distribuyen, como el dinero, las posesiones y otras semejantes. El derecho, en cuanto es lo mismo que *justum, et æquale*, es el objeto formal de la justicia. La razon *sub qua* es la igualdad, á la que siempre se ordena y mira.

Tiene el derecho ademas de la acepcion dicha otra que tambien pertenece á la presente materia; porque significa asimismo cierta potestad para obrar ó recibir, y segun ella se define, diciendo que es: *Potestas legitima ad rem aliquam obtinendam, vel ad aliquam functionem, vel quasi functionem, cujus violatio injuriam constituit.* Se divide en *jus in re*, y *jus ad rem.* El *jus ad rem* se adquiere por venta, compra, contrato ó pacto. El *jus ad rem* no da derecho á usar de la cosa, mientras que del dominio no se pasa al uso; como el esposo no puede usar del cuerpo de la esposa. El *jus in re* se adquiere por la acepcion legítima, entrega ú otra accion, mediante la cual se trasfiera el dominio de la cosa al que la recibe. Este dominio que constituye el *jus in re*, ó real, hace que se divida este en nueve especies, que son: *Dominio, uso, usufructo, servidumbre, enfiteusis,*

feudo, prenda hipoteca y posesion.

P. ¿De cuántas maneras es la justicia? *R.* De tres, á saber: *Conmutativa, distributiva* y *legal.* La conmutativa es entre dos partes. La distributiva se deriva del todo á las partes. Y la legal se termina de las partes al todo. Esta reside principalmente en el príncipe, y menos principalmente en los súbditos. La distributiva se halla principalmente en los superiores que tienen bienes que distribuir, y menos principalmente en los inferiores, en cuanto se conforman con la distribucion hecha por el superior. La conmutativa se halla entre las partes de una comunidad, esto es, en un ciudadano respecto de otro. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 58. *art.* 12.

PUNTO II.

Esplícase la justicia legal, distributiva y conmutativa.

P. ¿Qué es justicia legal? *R.* Es: *Qua partes communitatis perfectæ ordinantur ad justum boni communis.* Se llama legal, no precisamente por proceder conforme á las leyes, pues esto es comun á toda justicia, sino porque su principal munero es atender á la observancia de ellas, y por esta causa se llama entre los religiosos *observancia regular.* Tambien se nomina esta justicia *general,* por ordenarse al bien comun ó general. Es especial virtud, diversa de todas las demas.

P. ¿Puede darse justicia conmutativa entre la ciudad y ciudadanos? *R.* Sí, como tambien entre el príncipe y sus vasallos; porque cuando aquella ó este, y lo mismo cualquier otro superior pacta con sus ciudadanos, vasallos ó inferiores, ó debe darles alguna cosa con débito de rigurosa justicia; en tales casos no se consideran la ciudad, príncipe y superior en cuanto lo son, sino como una parte que pacta con otra.

P. ¿Qué es justicia distributiva? *R.* Es: *Qua bona communia distribuuntur inter partes communitatis secundum proportionem meritorum.* Su acto interior es la voluntad recta de querer distribuir los bienes comunes con esta proporcion, y el esterno es distribuirlos segun ella. En esta justicia no es el *medium rei* la igualdad aritmética, sino la geométrica, v. gr., si el premio que se ha de distribuir es como seis, y uno tiene mérito como doce y otro como ocho, se den cuatro al primero y dos al segundo.

P. ¿Qué es justicia conmutativa? *R.* Es: *Qua redditur unicuique res propria secundum æqualitatem rei redditæ ad rem debitam in commutationibus.* Esta justicia siempre versa entre diversas partes. Sus actos son, segun ya dijimos acerca de los de la justicia distributiva. Su materia remota son las cosas que se conmutan ó venden, y la próxima las mismas conmutaciones. El medio *rei* es la igualdad aritmética *rei ad rem*, esto es, que el que debe diez, pague diez.

P. ¿Qué es justicia vindicativa? *R.* Es: *Virtus, qua superior subditos condigna pœna pro delictis punit.* Es indistinta de la conmutativa, porque mediante ella se impone al súbdito una pena igual á su delito, y se restituye á la repúbica el honor de que por él se le privó; actos propios de la justicia conmutativa.

PUNTO III.

De la injusticia y vicios opuestos á la justicia.

P. ¿Se da vicio opuesto á la justicia por esceso? *R.* No; pues solo peca contra esta virtud el que no da, ó da menos de lo que debe, pero no el que da mas. El vicio que declina de la justicia se llama *injusticia.* Esta puede ser de dos maneras, á saber: *general*, que incluye toda la coleccion de los vicios, y *particular* opuesta á la justicia. S. Tom. *q.* 59. *art.* 1.

Se divide esta injusticia segun las especies referidas de justicia. Por esto, la que se opone á la justicia legal se denomina *injusticia legal*, ó relajacion de las leyes. A la justicia distributiva se opone la *aceptacion de personas.* A la conmutativa se oponen todos aquellos vicios que causan algun perjuicio al prógimo en la vida, fama, honra ó bienes temporales, sea por pensamiento, palabra ú obra, como son: *el homicidio, hurto, rapiña, la injusta sentencia del juez, el falso testimonio, la contumelia, detraccion,* y otros muchos de que hablamos en todo el discurso de esta Suma.

P. ¿La injusticia es de su género pecado mortal? *R.* Sí; pues se opone á la caridad. *Charitas, enim,* dice S. Tom. 2. 2. *q.* 66. *art.* 6, *consistit principalitèr quidem in dilectione Dei; secundario verò in dilectione proximi ad quam pertinet, ut proximo bonum velimus, et operemur.*

P. ¿Qué es propiamente injusticia? *R.* Es: *Habitus, quo quis volens infert inæquale contra jus alterius nolentis.* Se dice *volens*, porque para que haya acto de injusticia debe proceder *scientèr* de la voluntad de querer damnificar. Se añade *contra jus alterius nolentis*, para denotar que queriendo, nadie puede padecer injusticia, si fuere la voluntad *justa y pura.* Debe ser justa, esto es, que el que quiere sea de tal manera dueño de la cosa que pueda justamente querer. Por falta de esta circunstancia, aunque el marido consienta en el adulterio de su muger, siempre padece en él injusticia. Debe ser tambien pura la voluntad, y no mezclada de involuntario, porque si hubiere este, podrá padecer agravio el que quiere, como se ve en el que por miedo da el dinero al ladron, y en el que por necesidad recibe dinero á usuras. S. Tom. *art.* 3. *ad* 2.

CAPITULO II.

Del dominio y posesion.

PUNTO I.

Del dominio.

P. ¿Qué es dominio? *R.* Es: *Facultas utendi re in omnes usus lege permissos, ad suum commodum.* Hablamos del dominio de propiedad. Dícese este *facultas*, y en esto conviene con la posesion *ut propria*, esto es, no en nombre de otro, *quoad omnes usus;* en lo que se diferencia del *uso nudo*, y del *usufructuario*, que no puede enagenarla: *lege permissos*, porque el uso contra las leyes, mas que uso, debe llamarse *abuso.* Este dominio se divide en *espiritual*, cual es el que se tiene

de la gracia y gloria; y en *natural*, como el que tiene el hijo en los bienes heredados de su padre. Divídese tambien en *eclesiástico* y *civil*. El primero se halla acerca de los beneficios y otros oficios eclesiásticos, y el segundo se adquiere por la prescricion segun derecho civil.

Se divide asimismo el dominio de propiedad en *alto* y *humilde*. Aquel se halla en el príncipe supremo para disponer de sus súbditos en órden al bien comun, y este lo goza cualquier particular en sus propios bienes. Se subdivide el dominio humilde en *pleno* ó *perfecto*, y en *semipleno* ó *imperfecto*. Será perfecto, cuando el que lo tiene puede disponer de la sustancia de la cosa juntamente con sus frutos en beneficio propio; é imperfecto, cuando el dominio directo y útil no se halla en un mismo sugeto, sino en uno la utilidad y en otro el dominio, ó cuando son muchos los dueños de la cosa, ó esta se ha de dividir entre muchos. El que posee un mayorazgo es verdadero dueño de él, y asi tiene verdadero dominio en él, porque aunque no pueda enagenarlo, puede usar de él *ad omnes usus lege permissos*. La propiedad de las cosas no se intrudujo en el mundo por derecho natural, sino por el de gentes, aunque ella sea muy conveniente para la comun paz y tranquilidad de los hombres, atenta su condicion y fragilidad. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 66. *art.* 1.

P. ¿Qué es traslacion de dominio, y de cuántas maneras puede hacerse? *R.* Es: *Transmissio rei ab eo, qui legitimè possidet, in alterum, qui incipit esse dominus;* lo cual se hace, ó entregando la cosa ó su título, que es el fundamento sobre que estriba el dominio. Tres son las causas de esta traslacion, á saber: la voluntad de Dios ciertamente conocida; la espresa del poseedor del dominio; y la del príncipe ó legislador, que mediante las leyes trasfiere el dominio de uno en otro.

PUNTO II.

Del usufructo, uso nudo, enfiteusis y feudo.

P. ¿Qué es *usufructo?* *R.* Es: *Jus utendi, et fruendi re aliena, salva ejus sustantia.* Este es un dominio semipleno y útil. El usufructo es de dos maneras, á saber: *legal* y *convencional*. El legal es el que se adquiere por la ley, como el que tiene el padre de los bienes adventicios de los hijos. Convencional es el que se tiene por convenio de los hombres, como por testamento, compra ú otro contrato. Se finaliza el usufructo por los cinco modos siguientes, que son: por la muerte del usufructuario; si perece la cosa en que se funda; por prescripcion legítima; por cesion hecha al propietario, y por haber llegado el término prescrito por la ley ó por la costumbre para el usufructo.

P. ¿Qué es uso nudo? *R.* Es: *Jus utendi re aliena ad proprium tantum, non ad alienum commodum, salva rei sustantia.* Por esto último se distingue el uso nudo del usufructo; porque en este se puede usar de la cosa para la propia y agena utilidad, mas por el uso nudo solo se puede usar de ella en la propia. Por esta causa, aunque los religiosos puedan usar de las cosas que se les conceden para su uso, como

libros, vestidos etc., no pueden, sin licencia de sus prelados, concederlas á otros para que las usen, porque solo son usuarios y no usufructuarios. De lo dicho se infiere, que el dominio se distingue del uso en aquellas cosas que no se consumen con este, y lo mismo en las que, aunque se consuman con el uso, no se acaban con uno ú otro acto, sino que requieren muchos, como los libros, vestidos y cosas semejantes. Y aun se debe afirmar lo mismo de aquellas cosas, que aunque se consuman en un solo acto, se consideran en órden á su uso secundario, como el dinero cuando se usa de él para la ostentacion. Aun en las cosas que con un solo acto se consumen, se distingue el dominio de su primario uso; porque el que de tal manera usa de una cosa, que en su uso depende de la voluntad de otro que se lo puede impedir, carece del dominio de ella, pues á tenerlo nadie pudiera impedirle su uso. De esta manera tienen el uso de las cosas consuntibles los religiosos menores observantes, quedando el dominio en el Papa ó en los que les dan las limosnas, pues no pueden tener dominio, ni en comun, ni en particular. Los demas regulares tienen el uso en particular, y el dominio reside en la comunidad.

P. ¿Qué es enfiteusis? *R.* Es: *Contractus quo res immobilis alicui fruenda, non minus decenio traditur, sub obligatione pensionis realis domino proprietatis reddendæ in recognitionem dominii directi.* Conviene con el usufructo en conceder el fruto y utilidad de la cosa agena, mas se diferencia de él, en que el enfiteusis es acerca de bienes inmovibles, y el usufructo es acerca de estos y de los movibles; y tambien en que el usufructo se finaliza con la muerte del usufructuario, mas no el enfiteusis con la del enfiteuta; y últimamente, en que el usufructo no puede trasferirse á otro, y sí el enfiteusis con consulta del dueño directo.

P. ¿Qué es feudo? *R.* Es: *Concessio rei immobilis cum translatione dominii utilis, retento dominio apud proprietarium, sub onere fidelitatis, et obsequii personalis exhibendi.* Por lo que en el feudo la pension que se paga al dueño de la cosa es personal, y en el enfiteusis es real. Véanse otras particularidades sobre esta misma materia en los jurisconsultos, á quienes toca el tratar mas de propósito de ella.

PUNTO III.

De la posesion.

P. ¿Qué es posesion? *R.* Puede ser *facti, et juris.* La posesion *facti* es: *Retentio rei corporis et animi, jurisque adminiculo.* La posesion *juris* es: *Jus insistendi alicui rei tamquam suæ, non prohibitæ possideri.* Segun esta definicion el poseedor de mala fe y el ladron no tienen sobre la cosa que es agena posesion *juris*, sino *facti*, pues no tienen derecho *insistendi rei tamquam suæ*, esto es, para poseerla pacíficamente, y defenderla con la fuerza.

P. ¿De cuántas maneras es la posesion? *R.* De dos, *civil* y *natural.* La civil es, cuando la cosa solo se posee con el ánimo, como cuando el dueño está ausente *à suo fundo.* La natural es, cuando la cosa se posee con el ánimo y con el cuerpo, v. gr., si el dueño está presente á lo

que es suyo. *P.* ¿De cuántas maneras se adquiere la posesion? *R.* De tres, á saber: *apprehensione vera, ficta* y *civilissima.* La primera se da, cuando se aprehende la cosa verdadera y corporalmente; como entrando en la casa, ó pisando en la heredad. La segunda, cuando se recibe la cosa del dueño antiguo por la entrega de las llaves, ó del instrumento que contiene su derecho. La tercera se hace solo por la disposicion del derecho, como en los mayorazgos. Regularmente precede alguna de estas posesiones al dominio; porque sin alguna de ellas no se adquiere este, á no ser *in dulgentia juris.*

P. ¿Cuántos son los privilegios de la posesion justa? *R.* Los cuatro siguientes: 1.º Que la posesion asistida de la buena fe causa prescricion, y mediante esta, dominio. 2.º Que en duda del dominio de la cosa es de mejor condicion el que posee, y en caso igual debe sentenciarse en su favor. 3.º Que no incumbe al poseedor probar en juicio el dominio de la cosa. 4.º Que estando en posesion de la cosa puede, *cum moderamine*, defender esta con las armas.

P. ¿Por qué medios se pierde la posesion? *R.* Si es de cosas movibles se pierde: lo primero, por sola la voluntad espresa del poseedor, y por donacion. En los pupilos y menores se requiere tambien la voluntad del tutor ó curador. Lo segundo, por hurto ó rapiña. Lo tercero, por la pérdida de la misma cosa. La posesion del siervo no se pierde por su fuga. Si la posesion es de bienes raices, se pierde: lo primero, por la larga ausencia, á juicio de prudentes. Lo segundo, por la negligencia del poseedor, cuando viendo que otro le ocupa lo que es suyo, no le resiste. Lo tercero, por la ocupacion irreparable de otro. Lo cuarto, por largo olvido.

PUNTO IV.

Sobre quiénes pueden tener dominio, y de qué cosas.

P. ¿Quién es capaz de dominio? *R.* Solo lo es la criatura racional; porque ella sola tiene libre albedrío, que es la vasa y fundamento de toda dominacion. Son, pues, capaces de dominio todos los hombres, sean buenos ó malos; porque por el pecado no pierde el hombre el derecho que tiene á lo que justamente posee. Esta doctrina se definió como de fe en el Concillio Constanciense, *sess.* 8 y 15, contra Wiclef y Juan Hus, que enseñaban que los príncipes infieles ó pecadores no debian ser obedecidos ni honrados; lo cual es herético, como contrario á la doctrina católica y apostólica que nos enseñan San Pablo en la Epístola á los romanos, *c.* 13, y San Pedro en la primera, *cap.* 2. *v.* 18. Aun los niños antes del uso de la razon, y y los amentes perpétuos son capaces de dominio; porque basta para serlo la voluntad y potencia capaz de su naturaleza de usar de la cosa como propia, como realmente la tienen los dichos, aunque ligada é impedida.

P. ¿De qué cosas puede el hombre tener dominio? *R.* De todas las sublunares; pues todas las hizo Dios para el servicio dol hombre. Solo no tiene el hombre, por derecho natural, dominio sobre otro hombre, porque en la naturaleza todos somos iguales, y la servi-

dumbre solo la introdujo el derecho de gentes. Tampoco es el hombre dueño de su propia vida, ni de sus miembros, sino su guarda; pues solo Dios tiene el dominio de la vida y de la muerte. Es, sí, dueño de su fama y honor, á no ser que por su pérdida se siga detrimento al prógimo, en cuyo caso el no poder disponer de estos bienes nace de la obligacion que tiene de no perjudicar á otro. Tiene tambien dominio de los bienes espirituales internos, y tambien de los esternos eclesiásticos, como son ciertos oficios y dignidades; porque el que los goza tiene derecho á usar de ellos en los usos permitidos por la ley. Por esta razon lo tiene tambien en los bienes temporales.

PUNTO V.

Del dominio de los hijos.

P. ¿Qué es patria potestad? *R.* Es: *Illud jus quod habet pater in filios, et eorum bona.* Tiene tres efectos. El primero es, que mediante ella tiene el padre la propiedad, el dominio y usufructo en los bienes profecticios del hijo, y el usufructo en los adventicios. El segundo, que si el padre se halla cercado en un castillo puede impunemente, aunque pecará, comerse al hijo por no perecer de hambre. El tercero, que si el padre no puede ocurrir de otra manera al hambre que padece, puede vender, ó dar en prenda al hijo, no estando ordenado *in sacris.* Estan bajo la patria potestad todos los hijos legítimos y adoptivos, siendo perfecta la adopcion, esto es, hecha con autoridad del príncipe, mas no lo estan los ilegítimos. La madre no goza de esta patria potestad.

Se libran los hijos de esta potestad patria: Lo primero, por emancipacion hecha jurídicamente con consentimiento de padre é hijo. Lo segundo, por la muerte civil ó natural del padre. Lo tercero, cuando el hijo consigue alguna gran dignidad; como obispado, cardenalato, ó ser consejero del rey. Lo cuarto, por profesion religiosa del padre ó del hijo, por considerarse esta como una muerte civil. Lo quinto, por el nuevo derecho de España, por el matrimonio del hijo, seguidas las velaciones.

P. ¿De cuántas maneras son los bienes de los hijos? *R.* Son *castrenses*, *casi castrenses*, *adventicios* y *profecticios.* Los castrenses son los que adquieren por razon de guerra justa; como el sueldo, las presas hechas al enemigo, y lo que por ello ó para ella le diere el padre, el príncipe ú otros; y finalmente, cuanto en cualquier manera adquiera con el peculio castrense. Casi castrenses se dicen aquellos bienes que adquieren los hijos con el ejercicio de algun oficio público; como de abogado, escribano, procurador, médico; y asimismo lo que ganare en el uso de algun arte liberal, como tambien lo que se le donare para ejercer dichos muneros, v. gr., los libros, el caballo ó cosas semejantes. Son tambien bienes casi castrenses los que el rey ó príncipe concede al hijo, aunque sea *intuitu patris*; los que se dan al hijo para que él, y no el padre tenga el usufructo. Finalmente, se reputan por de esta clase todos los bienes que adquiere el hijo por razon de algun beneficio eclesiástico, y cuanto adquiera el que goza del privilegio clerical, aunque *aliàs* sean bienes adventicios, y pa-

trimonio instituido por otros que por los padres, para recibir los sagrados Ordenes.

Bienes adventicios se llamas los que le vienen al hijo, no del padre, sino por herencia, trabajo, industria, legado, negociacion, hallados casualmente; como tambien los que adquiere heredados por parte de la madre, ó de los ascendientes de ella. Lo son asimismo los que le diere el padre en remuneracion de sus méritos, con tal que no escedan el tercio y quinto de sus bienes. Los profecticios son los que provienen al hijo del padre, ó se le conceden á aquel inmediata y primariamente por *intuitu* de este. Los que se dan al hijo por el padre, no en remuneracion de sus méritos, aunque por derecho comun sean profecticios, por el del reino son adventicios. Esto supuesto

R. 1. Respecto de los bienes castrenses y casi castrenses tiene el hijo que llegó á la pubertad pleno dominio útil y directo para disponer de ellos como verdadero dueño. Si no llegó á la pubertad, aunque tenga el dominio y usufructo, no la administracion; porque esta la tiene el padre ó tutor, sin cuyo consentimiento no los puede enagenar.

R. 2. El hijo tiene el dominio directo de los bienes adventicios, mas la administracion y usufructo estan en el padre, esceptos los tres casos siguientes en que tendrá el hijo tambien el usufructo, á saber: si el padre se lo cede: si se le dona al hijo alguna cosa para que él y no el padre logre el usufructo de ella: si se le dona al hijo algun bien repugnándolo el padre. Véanse otros casos en los autores.

R. 3. En órden á los bienes profecticios no tiene el hijo, ni el dominio, ni el usufructo, y solo le sirven para que no le confisquen dichos bienes, si existen en poder del padre, en el caso que á este se le confisquen los suyos. Esceptúanse el patrimonio asignado al hijo para recibir los sagrados Ordenes, y el dote dado á la hija para contraer matrimonio, el que tienen el hijo y la hija del dominio y usufructo.

PUNTO VI.

Del dominio de los religiosos.

P. ¿Pueden los religiosos tener dominio de algunos bienes? *R.* De los bienes temporales ningun religioso en particular puede tener dominio. En comun lo pueden tener todas las religiones, á escepcion de la de los menores observantes, y la de los capuchinos, no solo de los bienes muebles, sino tambien de los raices, pues esto no se opone á la pobreza evangélica, y asi sin faltar á ella, los Apóstoles recibian de los fieles el dinero para comprar su sustento.

P. ¿Son capaces las religiones de suceder en la herencia? *R.* Las religiones capaces de tener dominio de los bienes temporales, tambien lo son para suceder en la herencia del religioso difunto, ya provenga de testamento, ó *ab intestato.* Y asi, si la religion no queda escluida tácita ó espresamente de la posesion del mayorazgo que poseía el religioso, sucede en él el monasterio. Todo legado dejado al religioso pertenece inmediatamente á su convento.

Por lo que mira á nuestra España se hace preciso hacer presente la real pragmática de 6 de julio de

1792, en la que se ordena: *que los religiosos profesos de ambos sexos no puedan suceder á sus parientes* ab intestato, *por ser tan opuesto á su absoluta incapacidad personal, como repugnante á su solemne profesion, en que renunciaron al mundo, y todos los derechos temporales, dedicándose solo á Dios desde el instante en que hacen los tres solemnes é indispensables votos de sus institutos, quedando por consecuencia sin accion los conventos á los bienes de los parientes de sus individuos con título de representacion ni otro concepto.* Igualmente se ha de tener presente el auto acordado 3. t. 10. lib. 5. Recop. y las reales cédulas de 2 y 13 de febrero de 1766 y 1783, en que se ordena: *No valgan las mandas hechas en la enfermedad de que uno muere, á su confesor, sea clérigo ó religioso, ni á deudo de ellos, ni á su Iglesia ó religion.* Segun estas disposiciones tan justas, y que miran á remover toda especie de avaricia del santuario, se ha de resolver la pregunta de que hablamos, negando puedan en España los regulares ni sus conventos pretender derecho á las herencias de sus parientes intestados, ni á los que les mandaren sus confesados en la enfermedad de que murieron.

P. ¿Será válida la herencia ó legado dejado al religioso con la condicion de que él lo posea sin dependencia del superior? *R.* Es inválido, por ser el religioso incapaz de dominio. Si se deja al religioso la utilidad y al monasterio el dominio (lo que siempre se debe presumir, á no constar ciertamente lo contrario), y bajo la condicion que el superior no le pueda impedir su goce, entonces, desechada la condicion como torpe, subsiste el legado.

P. ¿Qué religiones son capaces de que sus conventos puedan ser instituidos herederos de los bienes muebles y raices? *R.* Esto depende de la regla y constituciones de cada una en particular. Los conventos de nuestra descalcez no pueden suceder *ab intestato* en la herencia paterna, ni ser instituidos por herederos de bienes raices, que no puedan venderse dentro de breve tiempo.

P. ¿Pueden testar los religiosos, ó disponer de alguna cosa *causa mortis?* *R.* No; porque no tienen dominio alguno. Con licencia de los prelados podrán donar *causa mortis* las cosas de su uso, asi como con la misma licencia pudieron hacerlo en vida. Los religiosos de las órdenes militares que viven en el siglo, aunque sean caballeros de S. Juan, pueden hacer testamento, no solo de los bienes patrimoniales, sino de los frutos de sus encomiendas arreglándose á los estatutos de su religion, asi por costumbre, como por concesion de los sumos Pontífices; lo que por la razon opuesta se prohibe á los clérigos de dichas órdenes que viven dentro de los claustros.

PUNTO VII.

Del dominio de las casadas y siervos.

P. ¿De qué bienes tiene dominio la casada? *R.* Tiene el dominio y la administracion de los bienes *parafernales*, que son los que le vienen por herencia, legado ó donacion, ó que ella adquirió por su singular industria, sin dispendio de la familia. Tiene tambien el dominio y ad-

ministracion de aquellos bienes, que fuera del dote reservó para sus usos; como asimismo de lo que le concede el marido, como suele suceder entre personas nobles para su esplendor y honesta recreacion. En los bienes dotales tiene la muger el dominio, mas la administracion de ellos toca al marido, á no ser se ausente lejos, ó se ponga loco. Lo mismo se ha de decir de los bienes comunes, en los cuales cada uno tiene su dominio parcial, y solo el marido la administracion.

P. ¿Los esclavos ó siervos tienen en alguna cosa dominio? *R.* Ademas de los bienes espirituales, lo tienen de su cuerpo para contraer matrimonio, como tambien en su vida y miembros, para que nadie sin causa pueda damnificarlos en estos bienes. Lo tienen asimismo de su honor y fama. Véase lo dicho en el Tratado XV, punto 6.

PUNTO VIII.

Del dominio acerca de los animales.

P. ¿De qué manera se adquiere y pierde el dominio de los animales? R. Estos, unos son por su naturaleza mansos y domésticos, como los caballos, ovejas, bueyes y gallinas. Otros silvestres y fieros, como las liebres, perdices y los peces. Otros, parte mansos y parte fieros, como los conejos, palomas y abejas. De estos, unos se amansan, como los ciervos, abejas, y los peces que estan en los estanques encerrados. Otros hay que siendo por sí mansos, en dejándolos á su libertad se hacen fieros, como los cerdos y cabras, y en la India occidental los caballos y toros. Esto supuesto

Decimos lo primero, que respecto de los animales mansos no pierde el dueño el dominio, aun cuando se salgan de casa y huyan lejos, y asi á nadie es lícito usurparlos, y si lo hace, estará obligado á la restitucion. Decimos lo segundo, que los animales mansos por la industria humana estan bajo el dominio del que los tiene y posee, pero si salen de su custodia sin esperanza de que vuelvan á ella, son del primero que los cogiere. Las aves de caza y los pájaros de música de mucho precio, deben volverse á su dueño, aunque huyan de la jaula ó pajarera, dándole al que los cogió su justo precio por la diligencia.

P. ¿Son lícitos los palomares? *R.* Tienen en su favor la práctica comun; porque si algunas veces se alimentan de la buena semilla, muchas limpian la tierra de la mala, impidiendo se llene de yerbas inútiles que solo sirven á sofocar las plantas, y disminuir las cosechas. En España se debe observar lo que novísimamente dispuso Cárlos III acerca de la administracion de los palomares, y sobre tirar ó no á las palomas fuera de él. Es ilícito traer artificiosamente las palomas de otro palomar al propio; aunque si ellas sin este medio se mezclan con las suyas, podrá el dueño apropiárselas.

Los animales silvestres son del primero que los prendiere. La fiera herida por uno y cogida por otro, ó seguida de aquel y cogida por este, es del que la prende si aun podia huir; pero si no, es del que la hirió ó la sigue, y lo mismo si cayó en el lazo puesto por otro. Si por razon de la herida ó lazo se hace mas dificil la fuga, se ha de dividir entre ambos la utilidad.

PUNTO IX.

De la pesca y caza.

P. ¿Es la caza lícita á todos? *R.* Por derecho natural á ninguno está prohibido cazar ó pescar; mas por el positivo se prohibe en utilidad del bien comun á ciertas personas en ciertos tiempos y lugares. El cazar fieras ó aves en el tiempo de la cria está prohibido. Cada uno puede prohibir la pesca ó caza en el lugar donde tiene el dominio, pues tiene derecho á que nadie entre en su heredad ó rio.

P. ¿Puede el príncipe prohibir la caza ó pesca en los lugares comunes de algun pueblo, reservándola para su persona? *R.* Puede con las tres condiciones siguientes: La primera, que el príncipe compense á los habitantes de él el gravámen, ó disminuyéndoles los tributos, ó concediéndoles algunos privilegios. La segunda, que sea sin causarles daño á los vecinos en sus campos y posesiones. La tercera, que no imponga pena demasiadamente severa contra los que cazan ó pescan.

P. ¿Qué culpa cometerá el que pesca ó caza en los lugares prohibidos ó reservados contra la disposicion del príncipe ó comunidad? *R.* Segun la opinion comun no habrá sino culpa leve, ya porque comunmente se interpreta asi la prohibicion, ya porque la materia se reputa leve. Pero si el destrozo de animales fuese grande, ó se inficionasen las aguas del rio con el cebo echado en él, sin duda se daria culpa grave con obligacion de restituir. Esto mismo se ha de entender de los que pescan ó cazan en los sitios de algun particular, estando cerrados, á no ser tan dilatados que sea dificil coger la caza ó pesca, en cuyo caso habria obligacion á restituir, no la caza ó pesca cogida, sino los daños causados á los lugares.

P. ¿A qué personas está prohibida la caza ó pesca? *R.* La pesca á ninguno está prohibida en los dias feriados, y asi los Apóstoles, aun despues de su conversion, se emplearon en ella. La caza clamorosa con aparato de perros, aves y armas, está prohibida á los clérigos y monges en el Tridentino, *sess.* 24. *cap.* 12. Y en el *cap. de Cleric. venat.* y en otros lugares. La caza quieta, y sin el aparato dicho, es lícita á los clérigos y á los monges en sus propios montes, como se colige del mismo Tridentino citado ya antes, y del cap. *Ne in agro... de Stat. monachor.*

PUNTO X.

De los montes, selvas y dehesas.

P. ¿A quién pertenece el dominio de los montes, selvas y dehesas? *R.* Por derecho de gentes pertenece al pueblo mas cercano, á no ser que por algun título sean de otro ó de algun particular.

P. ¿Puede el príncipe ó la república prohibir el pastar ó cortar leña en los lugares comunes bajo ciertas penas? *R.* Sí; porque muchas veces convienen estas providencias al bien comun. Con todo, no pecarán gravemente los vecinos, segun la comun opinion de los teólogos, en contravenir á tales prohibiciones, á no ser los árboles cortados de mucho valor, ó ser grave el daño causado al público. Lo mismo dicen de

los vecinos de los pueblos confinantes cuando pastan ó cortan leña en las dehesas ó montes agenos, á no ser grave el perjuicio; porque una y otra parte sabe el hecho, y mútuamente se condonan, contentándose con que el trasgresor pague la multa impuesta.

Pecarán sí gravemente con obligacion de restituir los que pastan ó cortan en las dehesas, selvas ó montes de algun particular, ó en los de los lugares no vecinos; porque entonces no se da mútua compensacion ni tácito consentimiento; bien que en órden á la restitucion se deberá atender á las circunstancias del dueño, del daño, lugar, costumbre y leyes municipales de los pueblos. A los pobres no se les ha de prohibir recoger la leña de poco valor para alivio de sus necesidades.

PUNTO XI.

De las cosas halladas.

P. ¿De cuántas maneras pueden ser las cosas halladas? *R.* De tres. Unas que jamás tuvieron dueño, como las piedras preciosas ó margaritas que se hallan en el mar; ó que aunque lo hayan tenido, se reputan ya abandonadas ó *pro derelictas*, y son del primero que las ocupa. Otras son los tesoros, que aunque por derecho natural sean del inventor, por derecho positivo se debe la mitad al dueño del suelo donde se hallan. Otras finalmente que fueron perdidas, las que si de próximo tienen dueño, se le deben entregar, y será hurto retenerlas el que tuviese noticia de él. Si ignorare de quiénes sean, puede retenerlas para entregarlas á sus dueños cuando fueren conocidos. S. Tom. 2. 2. *q.* 66. *art.* 5. *ad* 2.

P. ¿Cuándo se reputarán por abandonadas las cosas perdidas? *R.* Cuando ciertamente se colige que no tienen dueño alguno, como si pudiendo no cuida de recuperarlas, ó espontáneamente las desecha. Por este motivo no deben reputarse por tales los bienes de los que naufragaron, y salen á la playa ó á las orillas del mar; porque sus dueños no los abandonaron espontáneamente. Si alguno los recogiere para entregarlos á su dueño, obraria sin duda prudentemente. No compareciendo el legítimo poseedor, podrá, precediendo dictámen prudente, reservar para sí el que halló la cosa alguna parte de ella, distribuyendo lo demas entre los pobres. Los bienes que se arrojan por causa de algun incendio ó por otro peligro, siempre quedan de su antiguo dueño, como tambien las ovejas que arrebatan las fieras, si se libran de sus garras en parte ó en todo. Otros muchos casos que son propios de esta materia, mas pertenecen á los jurisconsultos que á los teólogos, por depender su resolucion de las varias disposiciones del derecho civil, y asi los omitimos.

P. ¿De quién son los bienes perdidos por uno y hallados por otro? *R.* El que hallare la cosa agena no puede retenerla para sí, sino que debe entregarla á su propio dueño, sabiendo quien sea. Ni puede pedir precio por el hallazgo, aunque podrá tomar lo que se le diere liberalmente. Si no pareciere el dueño de la cosa, debe el inventor practicar las debidas diligencias por hallarlo; pues de otra manera será reo de hurto. Si se descubren muchos

dueños, pero todos dudosos, se les deberá entregar la cosa para que la repartan entre sí, ó echen suertes sobre ella; porque todos tienen derecho á ella, aunque dudoso.

P. ¿Si despues de practicadas las debidas diligencias no se halla el dueño de la cosa, deberá el inventor distribuirla en los pobres ó espenderla en obras pias? *R.* Sí; porque esta se cree ser la voluntad razonable del dueño, y esta es la práctica de los timoratos. Esta doctrina se ha de entender con las condiciones siguientes: 1.ª Que si hay esperanza de que el dueño comparezca, se debe conservar la cosa hallada, si se pudiere, ó si no su precio para entregar uno ú otro al dueño. 2.ª Que si se hace la composicion por la bula, pueda el que la hizo retener la cosa. 3.ª Que si el inventor fuere pobre, podrá reservarla para sí en todo ó en parte con consejo del párroco ó de otro hombre docto. 4.ª Que si despues de distribuir la cosa á los pobres ó de emplearla en obras pias comparece el propio dueño, y la cosa es de mucho valor, y aun existe en su especie, ó los que la recibieron *facti sunt ditiores*, la equidad pide no se le prive absolutamente de ella, sino que entren en una justa composicion los que la recibieron con el dueño. Si el que halló la cosa la consumió con buena fe, deberá restituir *id in quo factus sit ditior*. Si el que perdió la cosa promete premio al que la hallare, deberá cumplir lo prometido *ex fidelitate*, mas aunque no lo cumpla, se le deberá entregar lo hallado.

P. ¿Qué es tesoro, y á quién pertenece? *R.* Es: *Vetus depositio pecuniæ aut alterius rei pretiosæ, cujus depositionis non extat memoria, ita ut dominum non habeat.* Por derecho natural es del inventor; porque se reputa como bien sin legítimo dueño, ó *pro derelicto.* Por derecho positivo es del que lo halla casualmente, ó por industria en su heredad ó en su casa, y si en la posesion agena, la mitad es del dueño propietario de ella, y la otra mitad del inventor. Por el derecho de Castilla pertenece al rey, deducida la cuarta ó quinta parte para el que lo descubrió. Cuando ocurriere algun caso, se deberán consultar los doctos y timoratos.

Nota. Lo dicho en este punto debe entenderse por lo respectivo á nuestra España con arreglo á la real cédula del rey Cárlos III, dada en 6 de diciembre de 1785, en que se dispone, que los tesoros, los bienes inciertos de los que naufragan, los *ab intestato*, y los que llamamos en España bienes *mostrencos*, sean animados ó inanimados, pertenecen al fisco; y supuesta esta ley municipal, ningun particular podrá disponer de ellos en otra forma. Véase Ferraris en el suplem. de la nueva edicion, pág. 15.

PUNTO XII.

De la prescricion.

P. ¿Qué es prescricion? *R.* Es: *Acquisitio dominii per possessionem bonæ fidei, continuatam tempore à lege constituto.* Aunque la prescricion dimane del derecho civil, es muy conforme al natural y divino, como introducida para la conservacion de la comun paz y tranquilidad entre los hombres.

P. ¿Qué condiciones se requieren para que la prescricion sea legítima? *R.* Las cinco que se contienen en los versos siguientes:

Non usucapies, nisi sint tibi talia quinque:
Sit res apta, bona fides, sit titulus justus:
Possideas justè, completo tempore legis:

La primera condicion es que la cosa sea capaz de prescribirse segun las leyes, y no esté por estas inhibida la prescricion; de lo que tratan largamente los jurisconsultos.

La segunda es la buena fe, mediante la cual juzgue el que posee la cosa que es suya. El que al principio duda prudentemente de si lo es, no se reputa por poseedor de buena fe; aunque no obsta á esta la duda leve que no pasa de pecado venial; pues de otra manera apenas podria darse poseedor de buena fe. Si la duda prudente grave sobreviene á la posesion empezada con buena fe, está obligado el poseedor á repelerla, despues de practicadas las debidas diligencias para informarse de la verdad. Si aun despues de ellas persevera la duda, es mas probable que impide la prescricion; y asi el que duda está obligado á restituir *pro rata.*

La condicion tercera es que haya título, ya sea verdadero, ya presunto; pues sin alguno no pudo poseerse la cosa con buena fe en su principio, por ser el título: *Motivum, seu causa, cur talis rei acquiratur dominium.* Con todo, no se requiere título cuando la prescricion es de tiempo muy antiguo; porque despues de él pudo el título, ó perderse, ú olvidarse.

La cuarta condicion es que haya posesion civil; porque sin ella no tiene fundamento la prescricion, y aun por eso se dice la posesion *civil*, porque causa un efecto civil propio de ella.

La quinta condicion para la prescricion legítima es el tiempo prescrito por el derecho. Se requiere, pues, para la prescricion ordinaria de los bienes raices, el tiempo de diez años *inter præsentes*, y de veinte *inter absentes.* Para la de los bienes muebles, bastan tres años *inter præsentes*, y cuatro *inter absentes.* Contra la Iglesia romana no se da prescricion alguna, sino pasados cien años. Para que se de contra otras Iglesias, hospitales y causas pias se requieren treinta años *inter præsentes*, y cuarenta *inter absentes.* Contra los pupilos no se da prescricion mientras perseveran en la edad pupilar. Para que la haya contra los menores se requieren treinta años *inter præsentes*, y cuarenta *inter absentes.* Contra los bienes legados, donados ó vendidos á ciudades no se prescribe sino pasados cien años. Llámanse *presentes* los que viven en un mismo territorio, y *ausentes* los que viven en otra parte. El tiempo dicho ha de ser continuado sin interrupcion. Supuestas las dichas condiciones, no solo favorece la prescricion en cuanto al fuero esterno, sino tambien en cuanto al interno. Pero porque el resolver cuando se verifican todas, pertenece á los juristas, nos contentamos con haberlas aqui insinuado para tener alguna luz, y poder consultarlos en los casos ocurrentes.

CAPITULO III.

Del hurto.

—

PUNTO I.

Definicion y division del hurto.

P. ¿Qué es hurto? *R.* Es: *Acceptio occulta rei alienæ invito domino rationabilitèr.* Se dice *acceptio*, para denotar cualquier usurpacion ó retencion que sea contra justicia, ó contra el derecho de otro, en lo que conviene el hurto con otras injurias hechas al prógimo. Se añade *occulta*, en lo que se distingue de la rapiña que se comete á la presencia del dueño: *rei alienæ*, que denota la materia del hurto y distingue á este de otros daños causados al prógimo en la vida, honor y fama. Ultimamente, se dice *invito domino rationabilitèr*, para significar, que entonces se dará hurto, cuando se toma la cosa agena, repugnándolo justamente su dueño. Es el hurto de su naturaleza pecado grave prohibido en el sétimo precepto del Decálogo, como ya dijimos. S. Tom. 2. 2. *q.* 66.

P. ¿De cuántas maneras es el hurto? *R.* Aunque los juristas asignan varias especies de él, los teólogos solo lo dividen en *sacrilegio* y *rapiña.* Habrá sacrilegio en el hurto siempre que se hurte *sacrum de sacro*, ò *non sacrum de sacro*, ó finalmente, *sacrum de non sacro*, como dijimos hablando del sacrilegio en comun.

P. ¿Qué es rapiña? *R.* Es: *Ablatio violenta rei alienæ.* Se distingue en especie del hurto por la violencia que causa al prógimo. Es mayor pecado por esta causa que lo es el hurto, asi como la contumelia, por la misma, es mayor culpa que la detraccion. Asi el hurto como la rapiña son pecados contra justicia conmutativa; bien que en esta se hallan dos malicias especie distintas, porque quita los bienes, é injuria al prógimo. S. Tom. 2. 2. *q.* 66. *art.* 4. El hurto es *ab intrinseco* y de su naturaleza malo, á la manera que dijimos lo es el homicidio, esto es, permaneciendo en razon de hurto; porque si por alguna razon el tomar lo ageno no lo fuere, estamos fuera del caso.

PUNTO II.

De la parvidad de materia en el hurto, y de los hurtos pequeños.

P. ¿Qué materia será grave ó leve en el hurto? *R.* Aquella materia se llamará absolutamente leve, que causare leve perjuicio al prógimo; y al contrario se dirá absolutamente grave, la que se lo causare grave, ó pudiere causárselo, aunque de hecho no se lo cause. Conforme á esto, un ochavo se reputa materia leve respecto de todos, y un doblon se tiene igualmente por grave, aun cuando se hurte al rey; pues aunque no cause notable daño, quita un bien notable. Entre estas dos materias se da la que llamamos *respectiva* al lugar, tiempo y personas; porque lo que, *hic et nunc*, vale menos, puede tener mayor valor en otro tiempo ó lugar; y lo que respecto de un rico es materia leve, puede ser grave respecto de un pobre.

Y dejando la distincion de clases, que hacen algunos autores para co-

nocer cuándo la materia respectiva será grave ó leve, por juzgarla por insuficiente para la resolucion de muchos casos, la regla que nos parece mas á propósito para conocer su gravedad ó levedad es la siguiente: Si la cantidad hurtada fuera suficiente para el cóngruo alimento diario de la persona á quien se hurtó, será grave materia, porque segun el comun juicio se reputa en tal caso por notable, y asi en Castilla se reputa comunmente por grave el hurtar cuatro reales respecto de una persona ordinaria, y si fuere á un pobre será grave materia la de dos.

Nótese, que una cosa es hablar del hurto segun lo que tiene *intrinsecè* y en razon de tal, y otra distinta hablar de él, en cuanto al daño que causa *ab extrinseco* y *per accidens;* porque lo que es leve en razon de hurto, puede ser grave en cuanto al daño; como si á un sastre se hurta la aguja, ó á un escribano la pluma, sin las cuales no podrian ganar su jornal diario; en este caso pecaria gravemente el ladron por razon del daño causado. Mas no se incurriria por este hurto en la escomunion impuesta contra el que hurtase, ni en la reservacion, si la hubiese; porque falta hurto grave en cuanto tal.

P. ¿En cuántas maneras pueden suceder los hurtos pequeños? *R.* De tres, á saber: ó cuando uno solo hurta poco á poco á uno solo; ó cuando uno solo hurta pequeñas cantidades á muchos; ó cuando muchos hurtan á uno solo. Nota lo primero, que se requiere mayor cantidad para culpa grave en los hurtos pequeños sucesivos, que para uno solo; porque no perjudica tanto el daño dividido, cuanto causado de una vez. Cuál sea la medida de esta mayor cantidad no es fácil determinar, pues depende de varias circunstancias.

Lo segundo se ha de notar, que el hurto de sí leve puede por seis capítulos pasar á ser grave: El primero, por razon del daño; como en el caso de hurtarle al sastre la aguja, segun queda ya dicho. El segundo, por razon del escándalo; como el que hurta cosa leve previendo que el dueño ha de prorumpir en blasfemias, ó cometer otra culpa grave. El tercero, por razon de la tristeza grave causada al dueño; como si la cosa hurtada era muy estimada de él. El cuarto, por razon de la violencia; como si se quita cosa leve con violencia grave. El quinto, por razon del fin; como hurtar cosa leve para cometer un delito grave. El sesto, por razon de la intencion; como hurtar cosa leve con ánimo de proseguir hasta llegar á materia grave; y asi el que hurta con dicha intencion, no solo comete pecado mortal, sino que en llegando á cantidad grave tiene grave obligacion á restituir, como consta de la proposicion 38, condenada por Inocencio XI, que decia: *Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per parva furta quantumcumque sit magna summa totalis.*

Mas para que los hurtos pequeños lleguen á formar grave materia total, se requiere se unan moralmente. Qué tiempo deba correr entre unos y otros hurtos para que se discontinúen moralmente, hay variedad entre los autores. Lo que juzgamos por mas verosimil es, que el espacio de quince dias, poco mas ó menos, entre uno y otro hurtillo

sea suficiente para dicha interrupcion en las personas no acostumbradas á ellos, y que los hacen sin advertencia á los anteriores.

P. ¿El que poco á poco va hurtando hasta llegar á cantidad grave, peca mortalmente en el último hurtillo, ó solo en la retencion? *R.* Peca gravemente en el último hurto; porque aunque este sea de sí leve, supuestos los anteriores, ya se hace grave; asi como en el ayuno pecaria gravemente el que despues de otras parvidades comiese alguna cosa leve, que con las anteriores hiciese materia grave.

P. ¿El que despues de un hurto grave hurta al mismo dueño materia leve, pecará gravemente? *R.* Con distincion; porque ó restituyó, ó propuso restitur lo hurtado antes, ó á lo menos se arrepintió del hecho ó no. Si lo primero, será pecado venial el hurtillo subsiguiente, por ser distinto á lo menos *mortalitèr* del anterior. Si lo segundo, hay mas dificultad. Con todo, tenemos por mas probable, que ni aun entontes habrá mas que pecado venial, sino se hace con ánimo de proseguir; *aliàs*, el que hurtó de una vez mil doblones, si despues de algunos dias quitase casualmente un cuarto, pecaria gravemente, lo que es durísimo.

P. ¿Cuando muchos con hurtos pequeños hacen greve daño á uno, pecarán mortalmente con obligacion de restituir? *R.* Si concurren de comun consentimiento exhortándose y escitándose mútuamente al hurto, todos pecarán gravemente, y tendrán obligacion á restituir *in solidum;* porque todos forman una causa moral del daño. Pero si muchos concurren al daño sin escitarse unos á otros, sino cada uno particularmente, y sin noticia de daño causado por los demas, aunque este sea grave, no cometerá grave pecado alguno de los concurrentes, ni estará *sub gravi* obligado á la restitucion; porque ninguno en particular es *per se* causa de daño notable. Lo contrario se ha de decir, cuando muchos concurren *scientèr* al mismo tiempo á causar el daño grave; pues entonces ya convienen en causarlo, sabiendo que lo causan, y asi pecarán gravemente.

No se ha de decir lo mismo del que quita materia parva despues que otros la hurtaron grave ó leve, aunque lo sepa, con tal que él no los mueva á ello, ni concurra con ellos á causar el daño grave; porque en este caso no habrá culpa grave; pues por una parte el daño que causa es de sí leve, y por otra no concurrió al grave que otros hicieron. Ni sola la noticia de los hurtos anteriores es suficiente para causar union moral, *aliàs* el que hurtase al rey un ochavo pecaria gravemente; pues todos sabemos se le hurtan grandes cantidades, cuanto mas muchas leves, lo que nadie dirá con fundamento.

Argúyese contra esta doctrina. Todos los que con pequeños hurtos causaron grave daño al prógimo poco á poco, pueden ser compelidos con la pena de escomunion mayor á restituir; luego es prueba de que pecaron gravemente en aquellos hurtos. *R.* Negando la consecuencia; porque la escomunion no se fulmina en este caso por razon de la culpa, sino por causa del daño emergente, el cual se atiende á evitar justamente por su medio; y asi, si los que no obedecen incurren dicha escomu-

nion, no es porque pecaron gravemente en el hurto, sino porque no cumplen con el órden preceptivo del superior. Ni es nuevo mandarse una cosa de sí leve, bajo de culpa grave, cuando conduce mucho al fin del legislador. S. Tom. 2. 2. *q.* 186. *art.* 9.

PUNTO III.

De los hurtos de los domésticos.

P. ¿Pecan gravemente los hijos que toman los bienes de sus padres? *R.* Pecarán gravemente tomando en notable cantidad, sin consentimiento ni licencia de sus padres, de aquellos bienes cuyo dominio ó usufructo les corresponde. Pruébase con el capítulo 28 de los Proverbios, donde se dice: *Qui subtrahit aliquid à patre suo, et à matre, et dicit hoc non esse peccatum, particeps homicidæ est.* El resolver cuál sea grave cantidad en los hurtos de los hijos depende de varias circunstancias, como son: el genio del padre, sus riquezas, número de hijos, gastos de la casa, el fin para que se toman los bienes, y otras semejantes.

En lo que todos convienen es, en que se requiere mayor cantidad para que los hurtos de los hijos sean graves, que respecto de los estraños, porque siempre se recibe mas á mal el de estos que el de aquellos; por lo que, si cuatro reales son materia grave en un estraño, serán necesarios á lo menos seis en los hijos. Cuando al padre no le displace la acepcion, sino el modo, no habrá mas que culpa venial, por no ser invito en cuanto á la sustancia.

Supuesto en los hijos el hurto y la gravedad de la materia, resulta en ellos una obligacion grave de restituir, y no pudiendo hacerlo, deberán despues computar la cantidad usurpada en la particion de bienes con los demas hermanos, á no constar que estos han usurpado igual porcion, ó que el padre se lo condonó, con arreglo á lo que puede dejarles en su testamento. Se escusarán los hijos de culpa y de la obligacion de restituir, si los padres segun la condicion de su estado no les contribuyen con lo necesario para su sustento y vestuario, y para sus honestas recreaciones. Añaden algunos, que si los hijos manejan los negocios de sus padres, pueden recibir para sí aquella cantidad que por el mismo servicio se daria á un estraño, *deductis espensis*, mas esto no debe admitirse absolutamente, y prescindiendo de algun pacto; porque asi como el padre está obligado á alimentar á sus hijos, asi estos tienen obligacion á ayudarle en lo que convenga al gobierno y aumento de la casa.

Tambien pecarán gravemente los padres que quitan á los hijos notable cantidad de los bienes castrenses, ó casi castrenses, en quienes estos tienen el dominio y administracion, por la razon general de adquirir la cosa agena *invito domino.* Son asimismo reos de grave culpa los padres que desbaratan y malgastan su hacienda y bienes en juegos y otros vicios, ó que no cuidan de ellos como debieran, en perjuicio de sus hijos.

P. ¿Cuándo pecarán las mugeres tomando á sus maridos de sus bienes? *R.* Pecarán gravemente cuando contra la voluntad de sus maridos les usurpan en notable cantidad de los bienes en que tienen el dominio ó la administracion. Pero se requiere mayor cantidad en estos

hurtos que en los de los estraños, como lo advertimos en los de los hijos.

Con todo, son siete los casos en que las mugeres pueden usar de los bienes de sus maridos, á lo menos sin culpa grave. 1.º Si el marido no les ministra lo necesario para el sustento y recta educacion de la familia. 2.º Cuando lo toman para impedir el daño espiritual del marido ó de la familia. 3.º Cuando el marido está loco, y la muger queda por administradora. 4.º Cuando se presume prudentemente el consentimiento del marido. 5.º Para hacer limosna segun su estado. 6.º Si el marido es un disipador puede la muger tomar ocultamente lo necesario para el mejor gobierno de la familia. 7.º Para socorrer al que se halla en estrema ó grave necesidad, especialmente si la padecen los suyos ó los hermanos ó parientes del marido.

P. ¿Qué se ha de decir de los hurtos de los criados? *R.* Si los hurtos de los criados fueren de dinero ó de otras cosas aunque sean de comer, si fueren estraordinarias y preciosas, serán graves llegando á materia grave, del mismo modo que lo fueran si los cometiesen los de fuera, y por lo mismo tienen la misma obligacion á restituir que estos. Mas los hurtos de cosas de comer ó beber ordinarias y comunes rara ver se reputan por graves, aunque lleguen á notable cantidad, tomándolas para su uso. Lo contrario se deberá decir si las tomasen para venderlas ó darlas á los estraños. No dudan los amos lo dificultoso que es cerrar la boca *bobi trituranti.* No obstante, los confesores deberán siempre reprender á los criados y criadas su falta de fidelidad, y aun algunas veces obligarlos á restituir, para que no se acostumben con la continuacion de hurtos pequeños á un vicio que con el tiempo puede arrojarlos á mayores escesos.

TRATADO XIX.

De la restitucion.

Para proceder con mas claridad en este Tratado, cuya materia es tan útil como prolija, hablaremos primero en el de la restitucion en comun con todas sus circunstancias, y despues diremos en particular de la que exige la justicia por varias injusticias cometidas contra el prógimo. En todo seguiremos al Doctor angélico, 2. 2. *q.* 62, y otros lugares.

CAPITULO I.

De la restitucion en comun.

PUNTO I.

Naturaleza, precepto y raices de la restitucion.

P. ¿Qué es restitucion? *R.* Segun aqui la consideramos, es: *Actus jus-*

titiæ commutativæ, quo damnum proximo irrogatum reparatur. Es, pues, la restitucion acto de sola la justicia conmutativa, como dice S. Tom. *art.* 1. *ad* 3. Se diferencia de la solucion y satisfaccion; de la primera porque la restitucion supone daño causado al prógimo, mas no la solucion, como cuando pagamos al dueño el precio de lo que le compramos. Se distingue de la segunda, porque la satisfaccion *latius patet* que la restitucion; y asi toda restitucion es satisfaccion, mas no toda satisfaccion es restitucion. Usaremos, no obstante de ambos nombres por reputarse por una misma cosa en la comun acepcion.

P. ¿Se da precepto de restitucion? *R.* Se da precepto natural, divino y humano de restituir; porque en primer lugar, asi como el precepto natural manda no usurpar lo ageno, asi tambien manda volver á su dueño lo que se le usurpó. Por el derecho divino se nos manda lo mismo, y asi se nos dice por el Profeta Ezequiel, que para vivir y no morir eternamente es precisa la restitucion, cap. 33. Finalmente, á cada paso se nos manda esto mismo en las leyes civiles y canónicas, especialmente en el cap. *Si res aliena* 14. 16, donde se dice con la autoridad de S. Agustin: *Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.* La restitucion es necesaria con necesidad de precepto, no de medio *absolutè*, como lo es el bautismo *in re, vel in voto;* pues si uno ignorase invenciblemente ser la cosa agena, ó la obligacion de restituirla, podria salvarse sin ella *in re*, *nec in voto.* Cuando efectivamente puede hacerse es necesario el hacerla con necesidad de medio para salvarse.

P. ¿El precepto de restituir es afirmativo ó negativo? *R.* Es afirmativo, aunque incluye otro negativo. Asi S. Tom. *art.* 8. *ad* 1, en donde suponiendo claramente el precepto afirmativo, añade: *Præceptum de restitutione facienda, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alienam retinere.* La razon persuade lo mismo; porque aquel es precepto afirmativo, que para su cumplimiento pide acto positivo, y tal es el precepto de restituir, como se hace patente á quien lo considere; pues se cumple con el acto de justicia conmutativa, *quo damnum proximo irrogatum reparatur.*

Argúyese contra esta resolucion. El retener la cosa agena contra la voluntad de su dueño es hurto; es asi que el hurto se prohibe por un precepto negativo; luego etc. *R.* Negando la mayor, porque el hurto es una acepcion oculta de lo ageno, y la retencion puede no ser oculta; y asi, aunque en cuanto al pecado convengan muchas veces el hurto y la retencion de lo ageno, hablando metafísicamente, es grande la diferencia entre uno y otro, y asi puede uno retener lícitamente la cosa agena en circunstancias que no le fuera lícito tomarla.

P. ¿De qué raices nace la obligacion de restituir? *R.* De dos, á saber: *ex re accepta*, y *ex injusta actione.* Será *ex re accepta*, cuando uno tomó la cosa agena con buena ó mala fe; *quia res ubicumque sit, domino suo clamat. Ex injusta actione* se dice, cuando nace de cualquier lesion ó culpa contra justicia, seguido el daño; como del homicidio, mutilacion, adulterio, estupro, infama-

cion, hurto, rapiña ó semejantes. No se requiere que estas dos raices concurran simultáneamente, aunque á veces podrán hallarse juntas, sino que es suficiente cualquiera de ellas por sí sola para que haya obligacion á restituir.

Mas aunque de una y otra resulte esta obligacion, hay dos diferencias notables, cuando resulta de ambas, y cuando proviene solamente *ex re accepta*. La primera es, que cuando solo es *ex re accepta* solamente hay obligacion á restituir existiendo la cosa, ó *id in quo factus est ditior* el que la tuvo, y si en nada *factus fuit ditior*, á nada estará obligado; mas cuando la obligacion nace *ex injusta actione*, hay obligacion á restituir, aunque perezca la cosa, y el que la usurpó *in nihilo factus fuerit ditior*. La segunda es, que la obligacion que nace *ex injusta actione* insta cuanto antes á su cumplimiento, ó cuando cómodamente pueda hacerse; pero *ex re accepta* solo obliga al tiempo convenido entre las partes. A dichas dos raices se reducen otras dos, que asignan algunos autores, que son: el contrato y la sentencia del juez, y asi no nos detenemos mas en esto.

PUNTO II.

De la culpa de donde nace la obligacion de restituir.

P. ¿De qué culpa nace la obligacion de restituir? *R.* Solamente nace de la que va contra la justicia conmutativa, porque por sola ella se destruye la igualdad debida al prógimo. *P.* ¿De cuántas maneras es la culpa que induce esta obligacion de restituir? *R.* Lo primero se divide en *teológica* y *jurídica*. La teológica es el pecado sea mortal ó venial. La jurídica puede ser *positiva* ó *negativa*. La positiva es toda accion contra la justicia conmutativa, y la negativa consiste en la omision de la debida diligencia.

Esta culpa negativa jurídica es de tres maneras, á saber: *lata*, *leve* y *levísima*. La lata es omitir las diligencias que los hombres de su estado ó profesion suelen practicar en tales negacios. La leve consiste en la omision de aquellas que suelen practicar los mas diligentes, como si el que tiene una alhaja en depósito ó prestada la deja en casa sin cerrarla con llave. La levísima es, cuando se omiten las que suelen practicar los hombres prudentísimos y vigilantísimos, como si en el caso dicho cerrase la alhaja con llave, mas no se asegurase con la mano si estaba la puerta bien cerrada. No habiendo alguna de estas tres culpas no habrá obligacion de restituir, sino en tres casos por disposicion particular del derecho; y asi dejamos su exámen á los juristas. Véase el Compendio latino en este lugar.

P. ¿De qué culpa nace la obligacion de restituir? *R.* 1. La obligacion leve de restituir materia leve, nace de culpa leve, como si con culpa leve causaste un daño leve, estás en obligacion de resarcirlo bajo de culpa leve. *R.* 2. La obligacion de restituir materia grave, solamente proviene de la culpa lata jurídica juntamente con la grave teológica; porque una obligacion grave por su naturaleza á sufrir una pena ó casi pena grave, cual es la restitucion, debe nacer de una culpa grave, y asi, faltando esta, no puede haber aquella.

P. ¿De la culpa leve ó levísima jurídica nace grave obligacion de restituir, cuando se cometen con ánimo de dañar? v. gr., un abogado, médico ó cirujano pone en su oficio la debida diligencia, y deja de poner la mas exacta ó exactísima con ánimo de dañar: ¿en este caso estará obligado á restituir los daños seguidos á la parte ó al enfermo? *R.* No; porque donde no hay influjo en el daño, no resulta obligacion de restituir; y en el caso dicho no se da tal influjo; pues este solo se podria dar obrando contra justicia, ú omitiendo la diligencia que esta exige; y no exigiendo la justicia la diligencia exacta ni exactísima, aunque falte una y otra no habrá influjo en el daño, y por tanto ni obligacion de restituir, ni el pravo ánimo basta para añadir esta obligacion donde no la haya.

Argúyese contra esto con Santo Tomas, 2. 2. *q.* 62. *art.* 2. *ad* 4, donde dice, que si uno con buena intencion impide que se dé el beneficio al digno para que se dé al mas digno, no tiene obligacion á restituir, pero sí cuando hace esto mismo con ánimo de damnificar al mismo digno; luego es suficiente la intencion de damnificar al prógimo para que haya obligacion de restituir donde sin esta no la habria.

R. Este lugar de Santo Tomas es fuera de asunto, porque en él se habla de influjo positivo en el daño, y no de omision, que es cosa muy diferente. Concedemos, pues, que una misma accion puede ser justa ó injusta segun la intencion diferente con que se practicare, y que muchas veces nacerá de ella obligacion de restituir, ejecutada con un pravo ánimo de dañar, lo que no rige en las omisiones. La diferencia consiste en que la accion esterior tiene un influjo positivo que sirve de fundamento á la injusticia, si se añade la mala intencion; mas la omision no tiene influjo positivo alguno, y solo se imputa á injusticia en aquellos que de justicia estan obligados á impedir el mal, y segun que lo esten. Con esta doctrina se pueden resolver muchas dificultades acerca de esta materia.

P. ¿Por qué culpa nace la obligacion de restituir *ex officio* ó cargo? *R.* Ni aun *ex officio* ó cargo está uno obligado á restituir *ex culpa levi* ó *levissima*, sino de la culpa *lata* juntamente con la *teológica*, que sea grave; porque en el caso de no haber esta, ni hay obligacion que nazca *ex re accepta*, como se supone, ni tampoco *ex injusta actione;* pues no la hay cuando uno pone aquella diligencia que suelen poner los prudentes de su oficio.

Limitan algunos esta doctrina á no ser que alguno hubiese prometido practicar las diligencias mas exactas ó exactísimas; ó á no tomar á su cargo el oficio que de sí pide suma diligencia y cautela. En estos casos quieren tenga obligacion á restituir el que fue culpable con culpa leve ó levísima. Mas aunque esto sea absolutamente verdad, viene á coincidir en lo mismo que queda dicho; porque en estos casos la omision de la mayor diligencia, ó de la exactísima es culpa lata respectiva, y que en tal oficio, empleo ó circunstancia debe *sub gravi* evitarse.

P. ¿Qué culpa se requiere para que haya obligacion á restituir *ex contractu?* *R.* Ni aun en el caso de haber este, hay obligacion en el fuero de la conciencia á restituir sin

culpa *lata*, juntamente con la grave *teología;* porque el contrato no impone mas obligacion que á practicar las diligencias prudentes segun fuere la materia; y solo de su culpable omision puede, aun en el caso de haberlo, nacer la obligacion de restituir en el fuero de la conciencia. Y asi mientras no haya la dicha omision, no resultará la obligacion de restituir, ya sea el contrato en tu favor, ya en el de otro, ó ya en el de ambos.

Tanto la sentencia contraria como la nuestra pueden fácilmente concordarse advirtiendo, que la culpa *leve* ó levísima puede considerarse de dos maneras, esto es, *absolutè* y *respectivè;* pues es cierto que la culpa que en uno se reputa leve, es grave en otro. Y asi puede muy bien componerse, el que por una parte solo de la culpa *lata* nazca la obligacion de restituir, y que por otra la haya por la leve ó levísima, porque estas se reputan por latas en los contratos que exigen diligencias mas exactas ó exactísimas.

PUNTO III.

De la obligacion de restituir ex re accepta.

P. ¿Quién está obligado á restituir *ex re accepta?* *R.* El primero que tiene esta obligion es el que posee la cosa agena, sea con buena ó mala fe. S. Tom. 2. 2. *q.* 64. *art.* 6. *ad* 1.

P. ¿Quién se llama poseedor de buena fe, y quién de mala? *R.* Poseedor de buena fe es aquel que tiene la cosa agena sin conciencia de culpa grave, ó porque invencible-mente se persuade que es propia, ó ignora sea agena, aunque *aliàs* peque venialmente en no practicar las diligencias para saber la verdad. Será por el contrario poseedor de mala fe el que sabiendo ó dudando recibe ó retiene lo ageno, ó con ignorancia crasa, supina ó afectada; de manera que peque gravemente, ó en la acepcion ó en la retencion.

P. ¿Qué está obligado á restituir el poseedor de buena fe? *R.* En sabiendo que la cosa es agena, y que está obligado á darla á su dueño, debe cuanto antes pueda, entregársela toda, si existe totalmente, ó la parte que exista, y si nada existe *id in quo factus fuit ditior;* y esto es verdad, aunque la haya adquirido por contrato, sea gratuito ú oneroso, y dado el precio de ella; porque la cosa agena en cualquier parte que se hallare clama por su dueño. Ni este está obligado á dar al que la compró lo que le costó, *aliàs* estará obligado á comprar lo que es suyo.

Si durante la buena fe consumió la cosa el que la tenia, ó pereció ella casualmente ó por culpa suya, ó la vendió en menos de lo que le costó, á nada estará obligado; pues ni hay injusta accion, como se supone, ni tampoco existe la cosa; y asi faltan las dos raices de la restitucion. Pero si existe en él la cosa, aunque no en sí, en su equivalente, por haberse hecho por ella mas rico, estará obligado á restituir este esceso; como si se le hizo donacion de cosa agena y la vendió en cien pesos, estará obligado á dar al dueño de ella esta cantidad *deductis expensis.* En caso de duda de si por la cosa agena se hizo su poseedor mas rico, deberá hacer la restitucion *pro rata* con consejo de sugeto prudente.

P. ¿El que recibe ó compra al

ladron las cosas que se consumen con el uso, como vino, aceite ó cosas semejantes, estará obligado á restituir la cosa si existe, ó sino *id in quo factus est ditior?* *R.* Acerca de esta duda hay tres opiniones. La primera, afirmativa. La segunda, negativa. La tercera, distingue, y nosotros con ella decimos, que si dichas cosas se mezclaron con otras del ladron, de manera que pasen á su dominio, no estará obligado á restituir cosa alguna al dueño el que las compró ó recibió gratuitamente del ladron. Lo contrario se ha de decir si no hubiese habido la dicha mezcla. La razon de la primera parte en que está la mayor dificultad es la siguiente: porque una vez que por la mezcla se hizo el ladron dueño de ellas, no se verifica que el que despues de ella las compra ó recibe, compre ó reciba cosa agena. La segunda parte se convence por la razon opuesta.

P. ¿A qué está obligado el poseedor de mala fe? *R.* Está obligado á restituir cuanto antes la cosa, si existe, y cuando no, su justo precio, y esto aunque haya perecido sin culpa suya. Debe asimismo restituir el lucro cesante y el daño emergente, porque por su injusta accion es causa de todo. Lo mismo se ha de decir de la retencion injusta.

P. ¿Si la cosa hubiera de haber perecido en poder de su dueño, estará obligado á restituirla el que la hurtó? *R.* Acerca de esta dificultad hay tres cosas ciertas. La primera, que si se duda de su pérdida en manos de su dueño, se le debe hacer á este la restitucion, á lo menos *pro qualitate dubii*, aun cuando perezca sin culpa del que la usurpó. La segunda, que aunque constase que la cosa habia de perecer en poder de su dueño injustamente porque otro se la habia de hurtar, tiene obligacion á restituirla el que la hurtó; porque previniendo al otro en la inícua accion, echó sobre sí ó previno la obligacion de restituir. La tercera, que aunque uno sepa que la cosa habia de perecer bajo el dominio de su dueño por incendio, naufragio ú otro caso fortuito, estará obligado á restituirla, si existe, y cuando no, su precio, tomándolo para sí, y no para entregarla á su dueño. Bien es verdad, que las cosas son de menos valor, cuando amenazan tales peligros, que fuera de ellos; y asi es preciso tener esto presente para tasar su precio, si perecieron ó se consumieron conforme á las circunstancias.

Si la cosa tomada pereció en poder del que la tomó en el mismo peligro en que hubiera perecido en el de su dueño, v. gr., en el mismo incendio ó naufragio, á nada estará obligado el que la usurpó; porque á la verdad ningun daño causa al dueño de ella; pues el que se le siguió, mas provino del incendio ó naufragio, que de la injusta accion, siendo cierto, que aun cuando no la hubiera habido, la cosa hubiera perecido, y seguídose el daño al propietario.

P. ¿Qué se debe restituir por la cosa hurtada que habia de tener mayor valor, si el ladron la consumió antes de su aumento? *R.* Si el dueño no la habia de haber conservado hasta dicho aumento, solo estará obligado á restituir el valor de la cosa, segun el precio que tendria cuando su dueño la habia de haber consumido; porque solo en este fue perjudicado. Mas si el dueño la ha-

bia de haber conservado hasta el estado de su incremento, en este caso deberá restituir el ladron, no todo el valor que en él tendria, sino segun la esperanza de él, á juicio prudente; porque solo de este valor fue el dueño privado. Si la cosa hurtada cuando valia menos creció despues en poder del ladron, estará este obligado á restituirla con todas sus mejoras, aunque el dueño no la hubiese de conservar hasta aquel tiempo; porque la cosa agena se debe á su dueño con todas sus mejoras y aumentos.

P. ¿Si uno hurtó una cosa cuando valia menos, y subió de su precio en su poder, volviendo despues á desmerecer antes de restituirla, estará obligado á volver á su dueño el mayor precio que tuvo antes de consumirla ó venderla? *R.* En esta dificultad tambien debemos suponer tres cosas. La primera, que si el dueño la habia de haber conservado hasta aquel mayor incremento, se le debe restituir el valor que en él tuvo. La segunda, que si el detrimento que tuvo en poder del ladron no lo habia de haber tenido en el de su dueño, estará aquel del mismo modo obligado á restituir á este la cosa, segun el mejor estado que tuvo. La tercera es, que si el ladron consumió ó enagenó la cosa en tiempo de su menor valor, y el dueño igualmente la habia de haber consumido en este mismo estado, no tendrá obligacion á restituir sino lo que valia en este estado; pues solo en cuanto á este precio fue perjudicado el dueño. La dificultad consiste, pues, en si el ladron estará obligado á restituir lo hurtado, segun el mayor valor que tuvo la cosa hurtada, si la vendió ó consumió en este estado, cuando el dueño la habia de haber consumido en el de menor valor. *R.* Debe restituirla en el estado en que la consumió; porque el valor es adherente á la cosa, ó es la misma cosa equivalentemente, y asi todo el que tuvo cuando se consumió ó enagenó es de su dueño, como la cosa lo era.

PUNTO IV.

De los frutos y espensas que pueden deducir en la restitucion el poseedor de buena y el de mala fe.

P. ¿De cuántas maneras pueden ser los frutos? *R.* De tres, á saber: *naturales, industriales, y mistos de naturales é industriales.* Los naturales son los que produce por sí la cosa, sin que intervenga la industria humana, como la yerba de los prados, las bellotas de las encinas, y muchos fetos. Los industriales son los que se adquieren por la industria humana, como los del dinero, industria y otros. Los mistos son los que en parte nacen de la cosa, y en parte se consiguen por industria, como los frutos de las viñas, campos, animales domésticos, etc. Si en dichos frutos prevalece la naturaleza, se reputan por naturales, y si la industria por industriales. En caso de duda se deberá estar al juicio de los prudentes ó del juez.

P. ¿Qué frutos está obligado á restituir el poseedor de buena fe? *R.* Debe restituir los naturales si existen, y sino *id in quo factus fuit ditior;* y esto aun en el caso que el dueño de la cosa no los habia de haber percibido, porque una vez que fructifique, fructifica para su dueño. Por derecho de Castilla que-

da el poseedor de buena fe exonerado de restituir cosa alguna por los frutos mistos, si no existen. *Libr.* 39. *tit.* 28. *p.* 3. Los frutos puramente industriales ninguno tiene obligacion á restituir, por serlo de la industria y no de la cosa.

P. ¿Qué frutos está obligado á restituir el poseedor de mala fe? *R.* Todos los naturales y mistos, existan ó no, porque todos pertenecian al dueño de la cosa, y de ellos fue privado injustamente. Lo mismo se ha de decir del poseedor de buena fe, despues que supo era agena la cosa, y del deudor ó depositario moroso. Los frutos que el dueño no habia de haber percibido, no tiene el ladron obligacion á restituir, si tampoco él los percibió, pues en este caso no hizo daño alguno al propietario. El precio de la cosa hurtada, ni ha de ser el supremo, ni el ínfimo, sino el mediocre.

P. ¿De cuántas maneras pueden ser las espensas? *R.* De tres, esto es: *necesarias*, *útiles* y *voluntarias*. Las necesarias son aquellas sin las cuales la cosa se deterioraria, ó no se podria conservar, como son: los reparos de una casa, y los gastos hechos para alimentar y custodiar los animales, y cultivar los campos. Las útiles son aquellas con que la cosa se mejora sustancialmente, como el plantío de cepas ú olivos, y el aumento del ganado, y todo lo que cede en utilidad de ella. Las voluntarias son las que solo sirven para el recreo ó gusto, como las pinturas y jardines.

P. ¿Qué espensas pueden deducirse en la restitucion? *R.* Pueden descontarse todas las necesarias y útiles, aunque el dueño no las hubiera de haber hecho, si verdaderamente la cosa se halla mejorada; porque no es conforme á equidad que el dueño consiga ventajas con la restitucion, sin contentarse con que se le dé una satisfaccion igual al daño recibido. Puede, pues, asi el poseedor de buena fe, como el de mala, deducir dichas espensas, y si el dueño no quisiere satisfacerlas, podrá retener en prendas la cosa, á no ser que el propietario la hubiera conservado sin ellas; en cuyo caso solo el poseedor de buena fe puede deducirlas. Si las espensas escedieren el valor de los frutos de la cosa, no estará su dueño obligado á satisfacer por entero las espensas dichas á ninguno de los dos poseedores, pues ni entonces ceden en utilidad del dueño, ni este puede ser obligado á comprar lo que es suyo en mas subido precio.

Por lo que mira á las espensas voluntarias, si con ellas se hizo mas preciosa la cosa, puede descontarlas el poseedor de buena fe, porque á lo menos, respecto de este, no es razon que el dueño consiga ventajas en la restitucion. Tambien es conforme á equidad, que en el caso dicho resarza alguna cosa al poseedor de mala fe, aunque si no quisiere hacerlo *sibi imputet* el injusto poseedor, el haberlas hecho por su voluntad, debiendo entender podia sucederle su pérdida. En el caso que puedan separarse las espensas voluntarias, ambos poseedores pueden separarlas. Si las dichas espensas nada añadieron de utilidad á la cosa, ni uno ni otro puede descontarlas, porque el dueño no debe ser obligado á comprar lo que acaso no le place.

P. ¿El que con buena fe compra la cosa hurtada puede rescin-

dir el contrato para recuperar su dinero? *R.* Si el que la compró está moralmente cierto que el ladron la ha de volver á su dueño, convienen todos en que puede el comprador entregársela al vendedor para que le vuelva su precio. Es tambien cierto, que si el que compró la cosa puede fácilmente recuperar el dinero del ladron, está obligado á entregar la cosa á su dueño; pues en este caso puede el comprador resarcir su daño sin perjuicio del propietario. Ultimamente suponemos, que el que recibió del ladron gratuitamente la cosa, está obligado á entregarla, no á este, sino á aquel de quien es. La dificultad está en el caso que el comprador no pueda de otra manera recuperar su dinero, sino volviendo la cosa al que se la vendió; si podrá rescindir el contrato, y volvérsela al ladron para recuperarlo.

Decimos, pues, que puede hacerlo el comprador en el caso de la pregunta; porque en comprar la cosa hurtada con buena fe, no hizo injuria alguna al dueño, ni tampoco se la hace, reponiéndola en el mismo estado que tenia antes de comprarla; como si uno se hallase una cosa en la plaza, y despues de haberla tomado, conociendo le podia ser perjudicial, volviese á dejarla donde primero la halló, que no haria injuria á su dueño, pues primero debia mirar por sí que por él.

Aunque algunos estienden esta resolucion aun al que con mala fe compró la cosa del ladron, no admitimos su opinion; porque por la mala fe hecha sobre sí el comprador de la cosa hurtada la obligacion de restituir que contrajo el ladron. El que compró del ladron alguna cosa con buena fe, y con esta misma la vende á otro, solo estará obligado á dar á su dueño *id in quo factus est ditior*, y si en nada *factus fuit ditior*, á nada estará obligado. Estará sí obligado á compensar al comprador el daño que recibió por su venta.

De aqui se infiere, que el que pagó á otro con moneda falsa, aunque con buena fe, debe, conocido el error, resarcir el perjuicio, porque dió menos de lo que debia. Si no pareciere el sugeto á quien se causó el daño, ó no fuere conocido, deberá espenderse la cantidad en que haya sido perjudicado en limosnas á pobres, ó en Misas en utilidad espiritual del que padeció el detrimento. Y debe advertirse, que ninguno que recibió, aunque con buena fe, moneda falsa en precio de alguua cosa, puede pasarla á otro para satisfacer obligacion dimanada de algun contrato, sino que luego debe arrojarla al rio, ó trasformarla en otra cosa, de manera que pierda totalmente la figura de moneda.

P. ¿El que vendió la cosa agena en mayor precio, está obligado á restituir este aumento al dueño de ella? *R.* Si el aumento proviene de la misma cosa y no de la industria del vendedor, está este obligado á restituirla con su aumento al dueño, esto es, el precio total en que la vendió, porque el aumento en tal caso se reputa como fruto de la cosa y no de la industria. Mas si el aumento se debe á la industria del vendedor, como si vendió la cosa en mayor precio por trasportarla de un pueblo á otro, ó reservándola para el tiempo en que tuviese mas subi-

do precio, no tendrá obligacion á restituir el aumento por ser fruto de su industria.

P. ¿Qué diferencias se dan entre el poseedor de buena fe y el de mala? *R.* A lo menos se dan las seis siguientes: 1.ª Que el poseedor de buena fe solo está obligado á restituir la cosa si existe, y si no, aunque haya perecido por su culpa, *id in quo factus est ditior*, si de hecho se hizo, y si no, nada; pero el poseedor de mala fe está obligado á restituir la cosa si existe, y si pereció, en cualquier manera que fuese, debe restituir el precio equivalente con el lucro cesante y el daño emergente. 2.ª Que esta misma diferencia se da entre uno y otro respecto de los frutos naturales y mistos. 3.ª Que el poseedor de buena fe puede descontar las espensas voluntarias, y no el de mala fe. 4.ª Que al poseedor de buena fe le favorece la prescricion pasado el tiempo legítimo, mas no al de mala fe. 5.ª Que el poseedor de buena fe puede rescindir el contrato para recuperar lo que es suyo, y no el de mala fe. 6.ª Que el poseedor de buena fe puede justamente defender la cosa con la debida moderacion, lo que no puede el de mala fe.

PUNTO V.

De la obligacion de restituir en el que impidió injustamente el bien de otro.

P. ¿Está obligado á restituir el que impide el bien ageno? Para satisfacer á esta pregunta se ha de notar lo primero, que de dos maneras puede uno impedir el bien de otro, ó justa ó injustamente. Esto último puede hacerse de dos modos, ó con solas súplicas y persuasiones, ó con dolo, fuerza ó fraude. Lo segundo se ha de notar, que tambien puede uno esperar conseguir el bien ó beneficio, ó por sola la voluntad del que lo ha de conferir, sin derecho alguno por su parte á él, ó teniendo *jus in re*, ó *ad rem* para que se le confiera como debido de justicia. Esto supuesto

R. 1. El que justamente impide á otro la consecucion de algun bien, no está obligado á restituir, como si uno impide al indigno la consecucion de un beneficio eclesiástico; y lo mismo si impide se le dé al digno dejando al mas digno, porque en ello se conforma con la intencion de la Iglesia y de la justicia.

R. 2. El que impide á otro la consecucion del bien á que tiene *jus in re*, ó *ad rem*, aun cuando solo lo haga con súplicas y persuasiones, está obligado á la restitucion por violar el derecho ageno; y asi segun fuere esta violacion será tambien la obligacion de restituir, ó en parte ó en todo segun que fue causa eficaz de impedirle la consecucion del bien, ó considerada la certidumbre de conseguirlo; como si el que habia de conferir el beneficio estaba determinado á darlo á tal sugeto, ó este tenia mayor ó menor esperanza de lograrlo. Mas si las súplicas ó persuasiones se hicieron al pretendiente, á nada está obligado el que las hizo, aunque por ellas desista de su pretension; pero sí habria obligacion de restituir del modo dicho si con violencia, dolo ó fraude se procurase separar al pretendiente de su pretension, porque injustamente se le privaba ó pretendia privar de su derecho. Lo mismo decimos aun

cuando solo interviniesen súplicas y persuasiones, si se procuró con ellas apartar del logro del bien ó beneficio, y esto se hizo con ánimo depravado de damnificar al prógimo; porque, como ya dijimos, de tal manera puede el ánimo depravado juntarse con la obra esterna, que sin él no seria injusta, que lo sea, supuesta la mala intencion, é induzca obligacion de restituir.

R. 3. El que con fuerza, dolo ó fraude impide á otro algun bien, á que aunque no tenia derecho de justicia, estaba próximo á su consecucion, está obligado á restituir, segun la esperanza que tenia de lograrlo; porque aunque no tenga derecho de justicia al bien de que es privado, lo tiene á que nadie le impida por modos injustos su consecucion.

P. ¿Está obligado á la restitucion el que sin fraudes, amenazas ó mentiras impide se apliquen al fisco los bienes por sentencia del juez? *R.* No; porque el fisco no tiene derecho á tales bienes sino despues de la sentencia del juez. Por la razon contraria tendria obligacion de restituir, el que del modo dicho impidiese la espresada aplicacion, ya dada la sentencia por el juez.

Por lo que mira á la distribucion de los bienes comunes en beneficio de los particulares, es preciso usar de distincion, porque si la distribucion depende únicamente de la voluntad del que los ha de distribuir, no tendrá obligacion á restituir el que impide con solas súplicas ó persuasiones, se apliquen á uno mas que á otro. Lo contrario se ha de decir cuando la distribucion está determinada á una familia, á las personas del pueblo, á vírgenes, huérfanas etc., porque en tal caso se les priva del derecho que tienen á la distribucion, aun cuando con solo súplicas ó ruegos, y sin fuerza, engaño ó fraude se pretenda defraudarlas del bien, y se dé á otros; en cuyo caso por lo mismo, asi el que distribuye la limosna, como el que se lo persuadió, queda obligado á la restitucion. Lo mismo, con superior razon, debe decirse del que persuade á otro confiera un beneficio eclesiástico al digno, dejando al mas digno.

PUNTO VI.

De los que estan obligados á la restitucion.

P. ¿Quiénes tienen obligacion á restituir? *R.* Con S. Tomas, que está obligado el que hizo el daño contenido en la partícula *quis*, y todos los demas que en ella se comprenden, que son nueve géneros de causas ó personas, que se espresan en estos versos:

Jussio, consilium, consensus, palpo,
recursus:
Participans, mutus, non obstans,
non manifestans.

Quis denota el que ejecuta el daño en cualquier modo que con él perjudique al prógimo. *Jussio* al que lo manda como superior. *Consilium* al que lo aconseja contra la justicia conmutativa. *Consensus* al que contra ella da su voto. *Palpo* al que alaba al malhechor ó se burla del ofendido, resultando de ello el que se muevan á obrar alguna cosa injusta. *Recursus* al que recibe al malhechor en cuanto tal, sirviéndole de abrigo para continuar en

sus injusticias. *Participans* al que es participante ó en la injusta accion ó en la cosa hurtada. *Mutus* al que estando obligado por justicia á hablar, calla. *Non obstans* al que debiendo con la misma obligacion impedir el daño no lo hace. *Non manifestans* al que estando del mismo modo obligado á declarar los malhechores y ladrones, omite declararlos y denunciarlos.

P. ¿Cuándo las dichas causas estarán obligadas á restituir? *R.* Unas tienen esta obligacion como causas fisicas, y asi la tienen el que ejecuta el daño y todos los que concurren fisicamente á él; otras como causas morales, de las cuales las seis primeras concurren *directa* y *positivamente*, y las tres restantes solo *negativa* y *privativamente*. Mas para que las unas y las otras tengan obligacion á restituir se requiere que influyan eficazmente en el daño; y una vez supuesto este influjo, quedan todas obligadas á resarcirlo, y el decir lo contrario está condenado por el Papa Inocencio XI en la proposicion 39, que decia: *Qui alium movet, aut inducit ad inferendum grave malum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.* Este influjo debe ser eficaz para que de él nazca la obligacion de restituir.

De aqui se infiere lo primero, que si uno estuviese del todo determinado á ejecutar el daño, no estaria obligado á restituir el que se lo persuadiese, por no ser eficaz su influjo, supuesta la total determinacion del damnificante á ponerlo por obra. Infiérese lo segundo, que el que persuade la ejecucion de un mal menor al que está determinado á ejecutar el mayor, siendo uno y otro en perjuicio del mismo sugeto, no tendrá obligacion alguna á restituir; porque su persuasion mas utiliza que damnifica al prógimo. Mas si con la persuasion ayudase el persuasor á la ejecucion del mal menor, ó si este fuese respecto de diverso sugeto, tendria obligacion á restituir; porque en ambos casos se reputaba influir en el daño, segun que en otro lugar dijimos.

Infiérese lo tercero, que el que solo influyó eficazmente en parte del daño, solo estará regularmente obligado á la parte. Decimos *regularmente*, porque alguna vez podrá, asi el que manda, como el que aconseja parte del daño, quedar obligado á su total restitucion. Y asi en el cap. *Qui mandat* 15. *de homicidio in* 6. se determina, que el que manda azotar á uno, y de los azotes se sigue, sin intentarlo, el homicidio, quede irregular.

P. ¿Está obligado á la restitucion el que mueve al que está determinado á ejecutar el mal, para que cuanto antes lo ponga por obra? *R.* Con distincion; porque ó el ejecutor estaba en ánimo de ejecutarlo luego ó despues de algun tiempo, dias ó semana. Si lo primero, solo estará obligado el motor, segun la mayor anticipacion con que se hizo el mal. Si lo segundo, queda obligado á su total restitucion, porque atendida en su ser la condicion de los hombres y su inconstancia con que hoy quieren una cosa y mañana la contraria, el que escita á que en el dia se ejecute el daño, que acaso mañana no se ejecutaria, sin duda es causa de todo él.

P. ¿Queda obligado á la restitucion el que duda si se siguió el daño por su influjo, mandato ó consejo? *R.* Si la duda recae sobre si

él mandó ó aconsejó el daño, no tiene el que asi duda, obligacion á restituir; porque nadie se presume malo, sin que se pruebe serlo; y entonces tambien *melior est conditio possidentis.* Mas si despues de puesto el influjo, el mandato ó consejo, se duda si se siguió el daño, ó si se siguió de ellos ó no, está obligado el que duda á restituir *pro rata dubii;* pues supuesta la injusta accion, ciertamente consta de la injusticia, y asi incumbe al que la puso el probar no influyó en el daño. El que con su mal ejemplo es ocasion de que otros hurten, no está obligado á restituir el daño; porque aunque peque contra caridad, no peca contra justicia conmutativa, á no ser lo haga con ánimo depravado de mover á otros al hurto, en cuyo caso pecaria contra una y otra virtud, y tendria obligacion á restituir.

PUNTO VII.

De las causas que positivamente influyen en el daño.

Seis son las causas, segun arriba insinuamos, que influyen positivamente en el daño del prógimo, á saber: *Jussio*, *consilium*, *consensus*, *palpo*, *recursus*, *participans.* De estas, las cinco primeras influyen *moralmente*, y la última *fisicamente.* Ahora hablaremos mas largamente de cada una de ellas con S. Tom. *art.* 7.

P. ¿A quiénes comprende esta palabra *jussio*? *R.* A todos los que mandan la ejecucion del daño, ya lo manden como superiores ó no, ya lo hagan esplícitamente, ya implícitamente, como diciendo: *me alegraria se hiciese esto*, ó *quién me vengara?* De este modo pecó gravemente Enrique II, rey de Inglaterra, en la muerte de Santo Tomas Cantuariense. En cualquier modo, pues, que uno mandare ejecutar el daño al que no estaba dispuesto á ejecutarlo, estará obligado á la restitucion, á no revocar eficazmente el mandato antes de la ejecucion, y de manera que la revocacion llegue á noticia del mandatario, en cuyo caso, si se ejecutó no obstante el daño, se deberá atribuir á la malicia de este, y no al mandante.

P. ¿El que tiene por bien hecho el daño que se hizo en su nombre, estará obligado á restitucion, si antes no tuvo influjo alguno en él? *R.* No; porque donde no hubo influjo alguno en la injusticia, tampoco hay obligacion alguna á restituir. Mas si por la ratihabicion se moviese el damnificador á continuar el daño ó á no restituir, ya tendria obligacion á la restitucion el que lo dió por bien hecho; porque interpretativamente concurrió con su aprobacion al nuevamente causado. Del mismo modo estaria obligado á restituir, el que conociendo que otro estaba dispuesto á ejecutar el daño por darle gusto, no lo impidiese, pudiendo hacerlo, dándole á entender no gustaba de que el daño se ejecutase; pues de no hacerlo asi, daba á entender lo queria y aprobaba.

P. ¿Quiénes se entienden por consiliantes en órden á la obligacion de restituir? *R.* Todos los que aconsejan el daño del prógimo, sea *scientèr* ó sea con ignorancia vencible; como tambien los que piden, ruegan, persuaden ó inducen con ha-

lagos para que se ejecute. Todos estos estan obligados á la restitucion, si eficazmente influyeron en la ejecucion del mal causado al prógimo; á no ser que por todos los medios posibles atiendan á revocar su consejo, y se haga patente su revocacion al aconsejado. Y aun supuesta esta revocacion se duda; y para su resolucion

P. ¿Está obligado á la restitucion el que aconseja el mal, aun despues de revocar su consejo y hacer presente su retractacion al aconsejado, si no obstante se siguió el daño? *R.* Si el consejo estaba fundado en algun supuesto falso, como si se aconsejase á Juan que se vengase de Pedro, por haber quitado la vida á su hermano, siendo la narracion falsa; y el que por este motivo fingido aconsejó á Juan la venganza, deshace el enredo, haciendo ver á Juan que fué falso lo que supuso, no estará obligado á la restitucion, si este damnifica á Pedro; pues ya el daño no nació del consejo, sino de la malicia de Juan. Lo mismo decimos, aun cuando el consejo haya sido instructivo, dando trazas á otro para hacer el mal, si el consiliante revocó eficazmente su consejo, procurando de todos modos evitar el daño; porque en este caso no nace el perjuicio, á lo menos *moralitèr*, de su consejo, sino de la malicia del que lo ejecuta. Deberá con todo eso, si pudiere avisar al damnificando, que se guarde, que custodie con mas cautela sus bienes, que no deje en lugar patente las llaves, etc.

P. ¿El que manda ó aconseja el daño, está obligado á restituir, no solo los daños seguidos al damnificado, sino los que se sigan al mandatario, como si uno manda á Pedro que quite la vida á Pablo, y este se la quitase á Pedro? *R.* El que aconsejó no está obligado de modo alguno á ello; porque el aconsejado obra espontáneamente, y debe imputarse á sí mismo los daños que se le sigan de ejecutar el mal consejo; y asi dice el derecho, *cap. Nuper... de regul. jur. in 6. Nullus ex consilio, dummodo fraudulentus non fuerit, obligatur.* Lo mismo se ha de decir respecto del mandatario que ejecuta el mandato por estipendio, y no por órden del superior, por la misma razon. No asi, si el mandato dimana de este; porque en este caso el mandante estará regularmente obligado á restituir los daños que se siguieron al mandatario por la ejecucion de su mandato, y aun tendrá siempre esta obligacion, cuando previó ó debió preveer se le podian seguir.

P. ¿Qué se entiende al presente por *consensus?* *R.* Esta palabra comprende á los que dan su voto para lo injusto; como para la inicua sentencia, pleito injusto, eleccion del indigno ó cosas semejantes. Todos estos estan obligados á la restitucion, si influyen eficazmente en lo injusto con daño del prógimo; y para mayor declaracion de esto

P. ¿Cuándo estarán obligados á restituir los que suscriben en la sentencia injusta ó para la eleccion del indigno? *R.* Lo estarán cuando fue necesario su voto para la eleccion del indigno, ó para que tuviese efecto la sentencia injusta, por ser entonces su voto causa eficaz del daño ó injusticia. Lo mismo se ha de decir de los que no quieren dar su voto, previendo que por no votar se ha de seguir algun detrimento, como tambien de los que conspiran

de mancomun á la injusta sentencia ó eleccion, siendo todos los votos necesarios, pues todos concurren al daño. Cuando el voto de uno no es necesario porque los precedentes son suficientes para surtir efecto, estará libre de restituir el que votó lo injusto, porque no es causa eficaz de la injusticia; no asi el que votó primero, aunque lo haga con conocimiento de que los demas han de votar injustamente; porque asi como fue el primero en concurrir al daño, debe tambien serlo en la obligacion de repararlo. En caso de duda, de si su voto fue de los primeros ó de los necesarios para causar perjuicio, tiene el que asi duda obligacion á restituir; porque ya consta de la injusticia y del perjuicio, y asi la posesion está de parte del agraviado.

Si la votacion se hace públicamente, ó antes de votar espone cada uno de los vocales sus razones para en su vista determinar el negocio, y el que ha de votar de los últimos prevee, que esponiendo él las suyas, ó conociendo cuál es su voto, se han de mover los primeros á votar lo justo, estará obligado á la restitucion si calla, y los demas votan lo injusto; porque su silencio en este caso, es una aprobacion del voto de los demas. En caso de duda debe suponer que los demas seguirán su sano consejo.

P. ¿Quiénes se entienden con el nombre de *palpo?* *R.* Los que inclinan á otros al mal con la alabanza ó adulacion, y los que incitan á otros á la venganza con burlas ó irrisiones, como echando en cara al marido el que tolere el adulterio de su muger, ó motejando de cobarde al que no se venga de su enemigo. Ni escusa á estos de la obligacion de restituir, el que no intenten con la adulacion ó vituperio que el otro cause el daño, por ser suficiente para que tengan esta obligacion el que el damnificante se mueva á hacerlo por el imprudente modo de producirse, á no ser que alguna vez los escuse su inadvertencia ó ignorancia; lo que deberá colegirse de las circunstancias.

P. ¿Quiénes estan incluidos en la palabra *recursus?* *R.* Los que reciben á los malhechores como tales, los ocultan ó favorecen, resultando de ello se hagan mas audaces para continuar en sus injusticias. Asi estarán obligados por este capítulo á la restitucion los poderosos ó magnates que viendo á sus criados cometer hurtos, opresiones y otras injusticias, no los reprimen ni contienen, como tambien los que ocultan los ladrones, los hurtos é instrumentos de sus maldades, ó dan acogida para que continúen en ellas. Pero si los reciben materialmente por parientes ó amigos, ó por razon del oficio, como los mesoneros, no estarán obligados á la restitucion, ni aun cuando los reciban antes del hurto, ni si los ocultan despues de hacer el daño, ó les proporcionan puedan huir de la justicia, porque nada de esto influye en la continuacion de este. Los que custodian la cosa hurtada deben entregarla á su dueño, si pueden hacerlo sin grave incómodo propio.

P. ¿Quién se dice *participans?* *R.* El que concurre fisica y positivamente con el ladron al daño. Puede este ser de dos maneras, ó participante en la accion ó en la cosa hurtada. En la accion puede tambien serlo de otros dos modos,

á saber: ó por medio de accion injusta, ó de justa ó indiferente. El que participa en la accion injusta, está obligado á restituir el todo ó la parte, segun haya sido su concurso, por ser verdaderamente causa eficaz del daño; como el que acompaña al ladron para defenderlo; el que le ministra armas; el que le suministra llaves maestras; el que está de centinela, y otros semejantes. Mas el que concurre por accion de sí indiferente (y mucho mas si fuere justa), no estará obligado á la restitucion, haciéndolo por miedo grave; porque no concurre próximamente al daño del prógimo, sino remotamente; como el amanuense criado del usurario que escribiese, ó numera solamente el dinero que ha de servir al mútuo prohibido. Pero si esto mismo hiciese alguno espontáneamente, concurriendo sin el miedo dicho ú otra causa urgente á causar el daño, aunque por accion indiferente estaria obligado á la restitucion segun el influjo que prestó para él; pues en este caso ya participa voluntariamente en la accion injusta.

PUNTO VIII.

De las causas que concurren al daño negativè.

P. ¿Qué causas negativas concurren al daño con obligacion de restituir? *R.* Las tres arriba dichas, que son: *mutus*, *non obstans*, *non manifestans*. Estas tres causas estan obligadas á restituir el daño seguido al prógimo, cuando *et justitia* estan obligadas á impedirlo, de cualquier principio que se origine esta obligacion. Asi lo estarán los que estan obligados por ella á impedir el mal, hablando, manifestando, resistiendo al malhechor si omiten el hacerlo sin causa justa. Tales son los gobernadores, jueces, ministros públicos, médicos, cirujanos, padres, tutores, curadores, guardas y otros y semejantes, y esto aun cuando no hayan recibido voluntariamente sus oficios, sino obligados del superior. Los que por solo título de caridad deben impedir el mal ageno, aunque pequen contra caridad, si pudiendo no lo impiden, no incurren en obligacion de restituir; pues esta solo nace de faltar á la justicia conmutativa, como ya muchas veces hemos dicho.

P. ¿Los guardas de montes, campos, viñas y otros, puestos por el príncipe ó la república, estarán obligados á restituir los daños, si faltando á su obligacion no lo impiden? *R.* Lo estan; porque pecan gravemente contra justicia y son causa del daño que se sigue al príncipe ó la república. Segun esto, si no manifiestan á los que pescan, cazan, defraudan las alcabalas, tributos ó gabelas, pasan géneros prohibidos, deben restituir ellos el valor de lo que habia de interesar el príncipe ó la república. Mas no estarán obligados á la dicha manifestacion con peligro de su vida ó de mayor daño que el que equivale á su salario; ni tampoco, si alguna otra rara vez disimulan con algun pobre en cosa de poca monta; porque asi se cree ser la voluntad del príncipe ó de la república.

Sobre si dichos guardas estan obligados, no solo á la restitucion de los daños seguidos de su omision, sino tambien á sufrir la pena en que incurririan los damnifi-

cantes, si fuesen acusados, no estan conformes los teólogos. La sentencia mas comun es la negativa; porque asi como el reo no está obligado á sufrirla antes de la sentencia del juez, asi tampoco el guarda estará obligado á su solucion antes que sea condenado á ella por sentencia judicial. Los guardas de alcabalas estan obligados, segun la comun sentencia de todos, á pagar el precio que debian pagar los mercaderes por su pase. Si los géneros fuesen del todo prohibidos, y dejan de denunciarlos, á lo menos deberan los guardas pagar el salario correspondiente al dia ó dias en que no cumplieron con su obligacion.

P. ¿El confesor que no amonesta á su penitente que restituya, estará obligado á restituir? *R.* Si el confesor concurrió positivamente á que el penitente no restituyese, diciéndole falsamente no tenia obligacion á restituir, teniéndola, está obligado á pedirle licencia para tratar de las cosas de su confesion, y dándosela libre y voluntariamente el confesado, declararle su obligacion de restituir, y no haciéndolo, quedaria el confesor con esta obligacion. Si el confesor solo se hubo *merè negativè*, tenemos por mas probable no estar obligado á restituir, porque el confesor, sea el párroco, ú otro, no está obligado á velar sobre los bienes temporales, como lo estan los guardas por oficio, sino á cuidar de los espirituales de sus penitentes. Mas si de su silencio se moviese el penitente á no restituir, estaria el confesor que asi lo entendiese obligado ó á descubrirle la verdad, ó á restituir.

P. ¿Los siervos y criados que ven á otros domésticos ó estraños quitar algo de la casa de su señor, y callan, estarán obligados á la restitucion? *R.* Si vieren hacer esto á los estraños, y no lo impiden ó callan, estan obligados á restituir; porque por razon de su servicio estan obligados de justicia á cuidar de las cosas de sus señores ó amos, para que los estraños no las roben. Lo mismo se ha de decir, cuando vieren á otros domésticos ó criados hurtar de las cosas que estan entregadas con especialidad á su custodia; porque supuesta esta entrega, tiene obligacion de justicia aquel á quien se hayan confiado, á custodiarla con toda fidelidad. Mas si las cosas no se le entregaron al criado particularmente para que él las guardase, aunque peque en callar, viendo que otros domésticos las usurpan, no tendrá obligacion á restituir el daño causado al dueño; porque un sirviente no está obligado *ex justitia* á defender las cosas de su amo de los demas domésticos. Por fidelidad deberá avisar al dueño ó amo de las usurpaciones hechas por los otros domésticos, si viere que estos con ellas le perjudican notablemente aun en las cosas comunes.

PUNTO IX.

Del órden que deben observar en restituir los que coóperan al daño ageno.

P. ¿Qué órden deben guardar en la restitucion los que concurrieron á damnificar al prógimo? *R.* Cuando muchos concurrieran á hurtar una misma cosa, el primero que debe restituir, es el que la tiene en su poder en sí, ó en su equivalente. Si este restituye enteramente, á nada estan obligados los demas. Santo To-

mas, 2. 2. *q.* 62. *art.* 7. Si nada se quitó, sino que solo se causó daño, v. gr., incendiando las mieses de Pedro, ó quemando la casa de Juan, estará obligado á resarcir el daño, en primer lugar, el que lo mandó como superior, despues de este el que indujo á que se hiciese en su nombre ó *in sui gratiam*; en tercer lugar queda obligado el que lo ejecutó. Restituyendo este, las demas causas secundarias no tienen obligacion á restituir ni al que hizo el daño, ni á quien se le hizo, á escepcion del mandante, del modo ya dicho. Si los tres dichos no restituyen, estan obligados á hacerlo las demas causas que influyeron positivamente en el daño, sin que entre ellas sea preciso guardar órden alguno, por ser todas iguales en causarlo. Restituyendo alguna de ellas el total, las demas quedan en obligacion de satisfacer, no al dueño perjudicado, sino á dicha causa que satisfizo por todas.

P. ¿Qué órden debe guardarse entre las causas privativas? *R.* Las causas privativas solo estan obligadas en defecto de las positivas, y no queriendo, ó no pudiendo restituir, entre ellas se ha de observar el órden siguiente. En primer lugar estan obligados los superiores omisos en impedir el daño; en segundo, los guardas de las cosas; en tercero, los que preguntados jurídicamente ocultan la verdad; lo cuarto, los que debiendo dar consejo recto callaron. No obstante este órden, se deberá considerar cuál de dichas causas tenia mas estrecha obligacion á impedir el daño; pues puede acontecer, que los guardas la tengan mayor que los magistrados en fuerza de algun pacto ó convenio.

P. ¿Cuándo estarán todas las dichas causas obligadas *in solidum* á restituir? *R.* Distinguiendo; porque ó todas ellas concurren á un mismo daño divisible ó indivisible. Si el daño es divisible y concurren á causarlo en diverso tiempo y sin convenirse mutuamente, no estan obligadas á restituir *in solidum*, sino que cada una lo estará á su parte; como cuando muchos entran en una viña y cada uno lleva su parte; porque en este caso cada uno solo es causa parcial del daño; pues suponemos que ninguno incitó ó movió al otro. Lo contrario se deberá decir, si alguno concurrió como superior ó principal motor; porque en este caso, como causa principal de todo el daño, estaria obligado *in solidum* á su total restitucion. Y lo mismo debe entenderse, cuando muchos concurren mancomunados á causarlo, si lo hacen *scientèr;* pues el que sea divisible ó indivisible es de material, como advierte Santo Tomas, *q.* 62. *art.* 7. *ad.* 2.

Cuando muchos concurren á causar el mismo daño indivisible, como á quitar á un mismo hombre la vida, incendiar una misma casa ó á una misma accion injusta, todos los concurrentes quedan obligados *in solidum* á restituir, porque todos hacen una misma causa moral, aunque en lo físico sean distintas.

P. ¿El que duda de si restituyó la causa principal por cuyo defecto solamente tenia él obligacion á restituir, ó si restituyeron sus compañeros ó concausas, estará obligado á toda la restitucion? *R.* Absolutamente hablando tiene esta obligacion; porque constando de su influjo y del daño, á él le incumbe probar estar ya el damnificado satisfecho, y no constando la sa-

tisfaccion, tiene obligacion á darla completamente. No obstante, si hubiese tales conjeturas que hiciesen prudentemente presumir que el principal y los compañeros habrán restituido, bastaria que restituyese su parte.

PUNTO X.

De lo recibido por causa torpe.

P. ¿Los pactos y convenios sobre cosas pecaminosas, son válidos por derecho natural, y obligan á su cumplimiento? Antes de resolver esta dificultad suponemos dos cosas como ciertas. La primera es, que ningun pacto ó convenio, aunque sea jurado, obliga á su cumplimiento por derecho alguno, siendo hecho por causa torpe, antes que la maldad se cometa. Lo segundo, que no hay obligacion á pagar el precio convenido por la causa torpe, si de facto no se ejecutó el acto malo por el que lo prometió; y aun si este recibió anticipadamente algunna cosa, estará obligado á restituirla faltando de su parte al pacto. Esto supuesto

R. Los pactos onerosos de hacer alguna cosa ilícita son válidos por derecho natural, y obligan á su cumplimiento por parte del que prometió el precio, una vez que la otra parte haya ejecutado el acto prometido. La razon es, porque asi como la una parte por contrato oneroso practicó el acto prometido, asi la otra está obligada á pagar el precio prometido por su ejecucion. Ademas, que toda promesa debe cumplirse siempre que se pueda hacer lícitamente; y supuesto el acto ilícito de parte del que lo prometió, puede lícitamente cumplir la otra la promesa del precio convenido por él. Por esta causa, si una doncella consiente en el acto torpe bajo la promesa de matrimonio, está obligado el desflorador á casarse con ella; porque supuesto el acto torpe, es válido el contrato, y obliga á su cumplimiento; y asi concluye S. Tom. 2. 2. *q.* 62. *art.* 5. *ad* 2. *Undè et mulier potest sibi retinere quod ei datum est*, á saber: por el acto torpe.

P. ¿Puede retener la muger lo que le dió su mancebo para conseguir su consentimiento? *R.* Si no precedió pacto alguno puede retenerlo, aun cuando no se siga el acto torpe, porque solo fue una donacion gratuita para conseguir su torpe deseo, y asi podrá retenerlo sin injusticia. Mas dificultosamente se escusará dicha muger de pecado grave de escándalo; pues como dice S. Tom. *lib.* 4. *de erudit. Princip.* con la autoridad de San Gerónimo: *Quia matrona non est casta, quæ cum rogatur, munera accipit.*

P. ¿Se debe cumplir la promesa hecha á la muger por el acto torpe, si fuere pródiga? *R.* Si la cosa prometida es partible, debe cumplirse la promesa, reduciendo el precio á lo justo, una vez que se siga el acto prometido. Es opinion comun entre los teólogos. Pero si la cosa fuere indivisible no se debe cumplir la promesa; porque siendo pródiga, es ilícita, y nadie está obligado á lo ilícito. S. Tom. 2. 2. *q.* 62. *art.* 5. *ad* 7.

No obstante lo dicho, debe advertir el confesor prudente, que una cosa es el débito de la justicia y otra el de la honestidad. Por lo que cuando ocurran semejantes

pactos ó convenios debe atender á las circunstancias del que da y del que recibe, y conforme á ellas, ú obligar á cumplir la promesa, ó impedir su cumplimiento, y lo mismo deberá observar en órden á obligar á la parte que recibió el interés, á que lo distribuya ó no entre los pobres, sino es pobre quien recibió el precio, para que asi se contenga en adelante y pague la pena de su culpa con la privacion del torpe lucro.

Lo que se recibió contra las leyes que reprueban el acto ó la ganancia, se debe restituir por derecho positivo, como enseña Santo Tomas, 2. 2. *q.* 32. *art.* 7. *ad* 2, donde dice: *Apud illos qui sunt hujusmodi legibus adstricti, tenentur universalitèr ad restitutionem, qui lucrantur.* No se puede, pues, recibir cosa alguna por el acto ú omision á que uno está obligado de justicia. Si el acto solo es debido por otras virtudes, no habrá obligacion á restituir lo que se recibió por su ejecucion; bien que á veces convendrá que el confesor obligue á repartir en los pobres lo recibido, si el que lo recibió no lo fuere, ó la donacion fuese absolutamente gratuita.

PUNTO XI.

En qué lugar, y á espensas de quién ha de hacerse la restitucion.

P. En qué lugar se debe hacer la restitucion? *R.* O la obligacion de restituir es *ex re accepta*, ó *ex injusta actione*, ó por contrato. Si es por el primer capítulo, bastará se haga donde existe la cosa, y si se ha de remitir adonde está su dueño, ha de ser á espensas de este. Si el poseedor de buena fe, despues que entendió ser la cosa agena, la traslada á otra parte, debe á sus espensas remitirla á su dueño, deducidos los gastos que este habia de haber hecho para conducirla desde el primer lugar, á no ser que el poseedor la haya conducido al otro para mayor seguridad de la cosa, ó en utilidad de su dueño. Si este estuviere tan distante que con facilidad no se pueda avisar para que recobre lo que es suyo, se deberá guardar la alhaja hasta que ocurra ocasion oportuna de hacerlo ó de restituírsela, y si fuere de poca entidad podrá distribuirse á los pobres.

Si la obligacion de restituir proviene de accion injusta, deberá hacerse á espensas del deudor, quien la deberá conducir al lugar donde su dueño la tendria. Si en su conduccion han de ser los gastos mas de lo que vale en sí la cosa, deberán atenderse las circunstancias; por lo que si el dueño fuere rico, y no necesitare mucho de ella, y el deudor pobre, podrá diferirse la restitucion. Absolutamente hablando, el injusto poseedor, ó el que adquirió la cosa agena injustamente, está obligado á restituirla á su dueño, cargando con los gastos necesarios para ello, si estos esceden el valor de la cosa, *sibi imputet.* Si el acreedor ó dueño voluntariamente se trasfirió á otro lugar, se deberán descontar las espensas que habia de haber hecho en conducir á él la cosa.

Si finalmente la restitucion debe hacerse en fuerza de algun contrato, debe entregarse la cosa en el lugar donde se celebró, á no designarse otro espresa ó tácitamente. Cuando una de las partes se trasfirió á otro lugar despues de celebrado el con-

trato, deberá entregarse á espensas de aquel en cuya utilidad se celebró. Por esta causa el mútuo que cede en utilidad del que lo recibió, debe satisfacerse á sus espensas; y al contrario, el depósito debe recobrarse á las del que lo depositó, por ser en su comodidad. En todo caso debe atenderse á que se guarde igualdad, y que la restitucion se haga donde exige la naturaleza del contrato.

P. ¿El que restituye por medio de otro está obligado á restituir nuevamente si la cosa no llegó á manos de su dueño? Antes de resolver esta duda se han de suponer como ciertas cuatro cosas. La primera, que si el deudor remite la cosa por medio de persona sospechosa, y no llega á poder del dueño, tiene obligacion á restituir nuevamente; porque si pereció fue por su descuido y negligencia. La segunda, que si la cosa se remitió por mano de sugeto designado por el dueño de ella, ó elegido con su consentimiento, no hay la dicha obligacion; porque en tal caso el designado ó elegido, sea fiel ó no, hace la persona del acreedor, y asi si perece la alhaja, para este perece, y no para el deudor. La tercera, que si el dueño deja al arbitrio del deudor la eleccion del que le haya de conducir lo que es suyo, y este elige persona reputada por fiel, á nada queda obligado por la misma razon dicha. La cuarta, que esto mismo debe decirse cuando el portador es designado por el juez. La dificultad, pues, está cuando el deudor elige sugeto fiel, ó reputado por tal para conducir la cosa á su dueño. Acerca de lo cual

R. 1. El ladron ó el que debe la cosa *ex delicto*, está obligado en el caso de la cuestion á hacer de nuevo la restitucion, si la cosa no se entregó al dueño por el portador; porque el poseedor de mala fe está obligado aun á los casos fortuitos.

R. 2. Si el poseedor de buena fe remite la cosa á su dueño por medio de sugeto fiel, no queda obligado á nueva restitucion, aunque la cosa no llegue á manos de su dueño; porque ni tiene obligacion á ello *ex injusta actione*, como se supone, ni *ex re accepta;* pues si se perdió fue sin culpa suya, y *aliàs* no está obligado á los casos fortuitos.

R. 3. Acerca de las cosas que se deben por contrato se ha de distinguir. Si las cosas se han de restituir *in individuo*, como este caballo, este vestido ó dinero, si perecen, perecen para su dueño, y no se deben nuevamente restituir remitiéndose por persona fiel. Si las cosas se han de restituir *in genere*, como el dinero indeterminado, vino, trigo, etc. debe de nuevo hacerse la restitucion, si el dueño no las recibió, aun cuando se le remitiesen con persona fiel. La razon de uno y otro es, porque cuando la cosa que se debe es determinada, es del dueño, y cuando no lo es, es del deudor, y asi aquella perece para el dueño, y esta para el deudor.

PUNTO XII.

De aquellos á quienes debe hacerse la restitucion.

P. ¿A quién se debe restituir la cosa hurtada? *R.* Al que la poseía con justo título, aunque no fuese dueño de ella; y por eso, si uno quitó al depositario la alhaja que tenia en depósito, debe restituírsela

á este, y no al dueño, á no ser que de entregársela á este no se siga perjuicio alguno al poseedor. Mas si la cosa se quitó al que la poseía sin algun justo título, se deberá entregar al dueño, constando ciertamente que aquel la poseía sin él. En caso de dudarse de la justa posesion, se ha de volver al poseedor, porque en duda no debe ser privado de ella. Cuando la cosa hurtada al injusto poseedor se entregare á su dueño, se debe avisar á este para que no la pida otra vez, como tambien á aquel para que no la vuelva á restituir, ó persevere en su mala fe. Igualmente deberá entregar la cosa á su dueño el que por contrato lucrativo la recibió del injusto poseedor.

Cuando el dueño de la cosa murió debe hacerse la restitucion á sus herederos, no á los pobres; de manera, que si se hace á estos, debe volverse á hacer á los primeros. Si el hurto se hizo á religioso, hijo de familias, á muger casada, ó algun menor, se ha de restituir al monasterio, padre, marido ó tutor en quienes reside el dominio ó la administracion de lo hurtado, á no ser de aquello en que los dichos tienen uno ú otro.

P. ¿Si la cosa ha de ser nociva al dueño ó á otro, se le deberá restituir? *R.* No; porque la restitucion se ordena á la utilidad del dueño, y no á su daño. Por lo que si uno tiene las armas de Pedro, y este se las pide para usar de ellas en su daño ó en el de otro, está obligado á negárselas, no solo por caridad, sino de justicia, á no ser que fuesen igualmente perjudiciales al que las tiene, en cuyo caso no estaria obligado á evitar el daño ageno, con igual perjuicio propio. Por sola la prevision de que el dueño de la cosa ha de abusar de ella para pecar, no hay obligacion de justicia á negársela, pero la hay de caridad á diferir la entrega de ella; porque cada uno está obligado á evitar el daño espiritual del prógimo, pudiendo cómodamente hacerlo. Por lo mismo, si no pudiere impedirlo sin dispendio propio, no tendrá esta obligacion. Si el pecado que se teme es no solo por parte del dueño de la cosa, sino tambien de otro tercero, es mas estrecha la obligacion de atender á evitarlo, aunque nunca con grave detrimento propio. S. Tom. 2. 2. *q.* 62. *art.* 5. *ad* 1.

P. ¿A quién debe hacerse la restitucion de la cosa hurtada cuando se ignora ó es incierto el dueño? *R.* Si despues de hechas las debidas diligencias para saber cuál sea el verdadero dueño de ella, no se descubre, si se duda, si será de Pedro ó Pablo, se deberá dividir entre los dos *pro rata dubii.* Mas si del todo se ignorare el dueño, todo lo que se debe *ex delicto* se ha de distribuir á los pobres, ó aplicarse á otras obras pias. Asi S. Tom. *q.* 62. *art.* 5. *ad* 3.

P. ¿Entre qué pobres se han de distribuir los dichos bienes? *R.* Aunque lo mejor es distribuirlos entre los mas pobres, basta que verdaderamente lo sean para cumplir con esta obligacion. Si la injuria se hubiese hecho á toda una comunidad, ó notable parte de ella, ignorándose el dueño cierto, se ha de hacer la restitucion á la comunidad para que ella haga del modo que juzgue mas conveniente la distribucion. Cuando el daño se causa en algun pueblo determinado, ó á su mayor parte, v. gr., en ventas por menudo, y se

ignoran las personas determinadamente perjudicadas, se deberá hacer la restitucion vendiendo en mas bajo precio. El consentimiento del Obispo ó párroco para la distribucion de dichos bienes entre los pobres, es solo de consejo. Sobre los dichos bienes tiene lugar la composicion por la bula, segun diremos en su lugar.

P. ¿Restituyendo ó pagando al acreedor de mi acreedor quedo libre de satisfacer á este? *R.* Siendo la deuda nacida de una misma causa, afirman todos; como si por el alquiler de una casa te debo ciento, y por el mismo motivo debes tu otra igual cantidad á mi hermano. Mas cuando la deuda nace de diversa causa, es lo mas probable, no se satisface pagando al acreedor de mi acreedor, no queriéndolo éste; porque el acreedor tiene derecho á que le satisfaga su deudor, y es invertir este derecho pagar contra su voluntad, no á él, sino á su acreedor. Con todo, no nos opondrémos á que pueda seguirse la opinion contraria, si hubiere para hacerlo justa causa, ó motivo prudente, á lo menos *post factum.*

PUNTO XIII.

Del órden que se ha de guardar en la restitucion, y del tiempo en que se ha de hacer.

La decision de esta dificultad mas es propia de los juristas que de los teólogos; pues por la mayor parte depende de las leyes, tanto generales como municipales; y asi deben proceder estos con precaucion en determinar sobre esta materia. No obstante, diremos algo, aunque brevemente, acerca del órden que se debe observar en la restitucion cuando el deudor no puede satisfacer á todos sus acreedores; porque si se halla con facultades para pagar á todos, no hay lugar á la duda. Para cuya inteligencia

P. ¿Qué diferencia hay de acreedores é hipotecas? *R.* Entre los acreedores hay unos que por derecho natural, y prescindiendo de las leyes, deben ser preferidos á otros. Otros que solo gozan de antelacion por las leyes, y se llaman privilegiados. Otros que no tienen antelacion alguna, sino que son iguales en el derecho á los bienes del deudor. Fuera de estos, los acreedores unos son *personales*, que tienen derecho directamente á la persona, é indirectamente á los bienes. Otros *hipotecarios*, que lo tienen á la persona y bienes directamente. La hipoteca es en dos maneras una *tácita*, como aquella por la cual los bienes del tutor y curador quedan hipotecados en favor de los pupilos y menores, y los del marido por el dote de la muger. Otra es *espresa*, y esta es de dos maneras, *general* que comprende todos los bienes del deudor, habidos y por haber; y *especial* que se limita á una cosa determinada, como á esta casa ó viña. Esto supuesto, como tambien que el órden impuesto por las leyes, en cuanto á satisfacer antes ó despues á los acreedores obliga en conciencia, por ser ellas justas, y no fundadas en falsa presuncion, propondremos sumariamente el que se debe observar en el caso de la cuestion.

En primer lugar, todos los bienes que en su especie existen en poder del deudor, y no pasaron á su dominio, como los depósitos, pren-

das y semejantes, y aun las cosas vendidas, cuyo precio aun no se ha satisfecho, se deben entregar á sus dueños antes de satisfacer á ningun otro acreedor. Lo segundo, las deudas ciertas deben satisfacerse antes que las inciertas. Lo tercero, entre estas deben anteponerse las espensas necesarias y moderadas para los funerales, y hechas para la curacion de la enfermedad. Lo cuarto, entre las deudas ciertas deben preferirse las onerosas á las gratuitas. Lo quinto, entre las onerosas se debe dar primer lugar á las hipotecadas ó privilegiadas, respecto de las desnudas y personales. Lo sesto, en las hipotecadas se han de preferir los primeros acreedores á los posteriores; porque respecto de estos rige la regla del derecho: *Qui prior est tempore, potior est jure.* En el derecho se asignan algunos casos particulares, en los cuales ciertas hipotecas son preferidas á otras. Pueden verse en el Compendio latino.

Despues de los acreedores hipotecarios entran los personales, y entre estos unos son privilegiados, y otros no. De los primeros son los acreedores por los gastos hechos en los funerales moderados y cura del enfermo: la esposa que entregó su dote antes del matrimonio: los que depositan el dinero en el depositario público nombrado por la república, sin percibir usuras, y el príncipe y la república. Entre estos debe ser preferido el que tuviere mejor causa, aunque sea posterior en cuanto al tiempo. Entre los acreedores no privilegiados debe ser antepuesto *qui prior est tempore*, y esto aunque el posterior sea mas pobre; pues la pobreza no debe perjudicar al derecho ageno. Lo mismo se ha de entender de las deudas que provienen de contrato ó de delito.

Si el deudor paga de su voluntad á uno de los acreedores totalmente, debe este satisfacer á los demas su parte *pro rata juris;* porque, como ya dijimos, el órden prescrito debe observarse en conciencia. Mas si paga al que pide judicialmente, obra bien segun todos, y lo mismo juzgamos, como mas probable, si paga al que pide *extra judicium*, en premio de su mayor diligencia y vigilancia. Pero no le será lícito al deudor avisar á ninguno de sus acreedores para que se anticipe á pedir; porque esto es obrar con fraude, y en detrimento de los demas.

P. ¿En qué tiempo debe hacerse la restitucion? *R.* Con distincion; porque ó la deuda proviene *ex contractu*, ó *ex injusta actione*, ó finalmente *ex re accepta.* Si lo primero, deberá hacerse al tiempo convenido, y si no se asignó tiempo, no pecará el que retiene la cosa, por lo menos gravemente, mientras el dueño no se la pida ó le amoneste de la paga, á no ser deje de hacerlo por temor, impotencia ú olvido. Si el contrato se confirmó con juramento debe cuanto antes hacerse la paga si no se asignó tiempo; porque el juramento tiene fuerza de interpelacion, y obliga á no diferir su cumplimiento.

Si la obligacion de restitur nace *ex delicto*, ó *ex re accepta*, debe luego hacerse la restitucion; porque mientras no se haga, queda el dueño privado del uso de lo que es suyo, lo cual es injusticia. Y asi aunque el precepto de la restitucion sea afirmativo, incluye otro precepto negativo de no retener la cosa agena. Por esta causa el que

sin ella retiene la cosa agena, peca contra justicia con obligacion de recompensar el lucro cesante y daño emergente que de su retencion se siguieron al dueño. Mas aunque esto sea cierto, no toda retencion se ha de reputar por culpa grave. Para conocer, pues, cuando lo será, se debe tener presente, asi la detencion como las facultades del deudor; su comodidad para restituir; y tambien el daño y perjuicio que por la dilacion puede padecer el acreedor; en una palabra, lo diremos con S. Tom. 2. 2. *q.* 62. *art.* 8. La restitucion debe hacerse luego que cómodamente se pueda. El que conforme á lo dicho no restituye, no solo está habitualmente en pecado, sino que siempre está actualmente pecando. S. Tom. *in supplem. q.* 6. *art.* 5. *ad* 3.

P. ¿Cuántos pecados comete el deudor que culpablemente no restituye? *R.* Dejando aparte la multiplicacion física de pecados, hablando solamente de la moral, y en órden á la confesion decimos, que entonces se creen multiplicados moralmente los pecados en el moroso retentor de lo ageno, cuando ó hay eficaz retractacion de la voluntad y nueva repeticion; ó cuando se discontinuan, no por breves espacios, como son el olvido, la inadvertencia actual, el comer, dormir, ó la tardanza de uno ú otro dia, sino por duracion que moralmente se repute larga, v. gr., de una semana poco mas ó menos. Para que el penitente declare del modo posible el número de los pecados que ha podido cometer en dilatar culpablemente la restitucion, deberá esplicar el tiempo que duró la omision. Esto y no mas piden ó deben pedir los que siguen la opinion mas estrecha; pues bastará que el confesor colija por esta duracion, asi la multiplicacion de los pecados, como el estado del penitente.

P. ¿Puede ser absuelto el que no restituye luego, pudiendo hacerlo? *R.* No; porque segun la regla 4 del derecho: *Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.* Fuera de que el que pudiendo restituir no lo hace, está en un continuo actual pecado mortal, y por consiguiente es incapaz de absolucion. Lo mismo se ha de decir de los que solo restituyen una parte, pudiendo restituirlo todo, por la misma razon. No obstante, en alguna ocasion, esto es, cuando el penitente promete con sinceridad hacer cuanto antes la restitucion, podrá ser absuelto, en especialidad si por alguna circunstancia no pudiere luego ejecutarlo, ó la deuda no proviene de delito sino de contrato. Al que es deudor *ex delicto* no se le debe absolver, si pudiendo no restituye, ni se ha de creer que luego restituirá, como lo enseña la esperiencia. Con mas razon se debe negar la absolucion á los que pudiendo restituir en vida, dilatan la restitucion hasta la muerte. Cuando los confesores fueren llamados para confesar á semejantes penitentes, les han de mandar antes de confesarlos, que den comision por escrito á algun sugeto virtuoso para que luego satisfaga en su nombre á todos sus acreedores, pudiendo ejecutarse sin nota; ó que por lo menos se le entreguen los caudales necesarios para ello, antes que entren en poder de los herederos; porque el dejarlo al cuidado de estos, es lo mismo que esponer la restitucion, y su condenacion á gravísimo peligro.

PUNTO XIV.

De las causas que escusan de restituir.

P. ¿Cuántas son las causas que escusan de restituir? *R.* Tres, á saber: la voluntad espresa ó presunta del dueño, la impotencia fisica ó moral y la ignorancia invencible. Para que la primera causa escuse, es preciso que la voluntad del dueño sea espontánea y libre, y no impedida por el derecho. Por falta de esta última condicion son nulas las condonaciones hechas por el pupilo y furioso, y otras que anulan las leyes de que se habla en toda esta Suma. Por razon de la primera condicion lo serán igualmente las que hicieren los borrachos, locos, y las hechas por miedo grave, ó por súplicas y ruegos importunos. Los mercaderes y otros deudores que hacen concurso refugiándose á la Iglesia para que sus acreedores les perdonen parte de sus deudas, si lo ejecutan con dolo ó fraude, quedan obligados á la restitucion de lo condonado; porque semejantes composiciones ó condonaciones rara vez son espontáneas ni voluntarias del todo; y asi rara ó ninguna vez se eximirán de esta obligacion en pudiendo restituir.

P. ¿La condonacion virtual y presunta basta para escusar al deudor de la restitucion? *R.* Sí; porque cuando por las conjeturas se cree prudentemente que el dueño remite la deuda, ya no es invito, aunque el deudor no se la satisfaga. Cuando el acreedor remite la deuda á uno de sus deudores, no por eso quedan los demas escusados, aun cuando todos hayan concurrido á la injusta lesion, á no ser que el sugeto á quien se hace la condonacion fuese la causa principal, y en cuyo defecto obligase á los demas la restitucion, en cuyo caso, perdonado este, los demas quedarian absueltos de la obligacion de restituir.

La segunda causa que escusa de restituir es la impotencia, asi fisica como moral. Escusa la fisica, porque *ad impossibile nemo tenetur*. Escusa la moral, esto es, cuando la restitucion no puede hacerse sin notable daño temporal ó espiritual del deudor; porque no pudiendo hacerse sin este perjuicio debe querer el acreedor se difiera hasta tiempo mas oportuno, *aliàs* seria *irrationabilitèr invito*.

Arg. contra esto. A ninguno es lícito hurtar lo ageno para socorrer sus necesidades; luego ni tampoco retenerlo con el mismo intento; pues lo mismo es retener lo ageno que hurtarlo. *R.* Que siempre se cree por peor el hurtar lo ageno que el retenerlo; asi como es peor herir á uno, que despues de herirlo no curarlo; y asi aunque ninguno puede quitar lo ageno para socorrer sus necesidades, á no ser la estrema, no se infiere deba restituir, aun con grave detrimento.

Síguese de nuestra resolucion, que el que debe una cantidad de dinero no está obligado á vender su hacienda en mucho mas vil precio de lo que vale, ni tampoco los instrumentos de su arte, que necesita para el oficio de que se sustenta; auque sí deberá ejercer el arte ú oficio conveniente á su condicion para adquirir con qué pagar á su acreedor. Igualmente, aunque el deudor no esté obligado á desapropiarse de las cosas

que le son precisas, como de los vestidos, cama, habitacion, ni ejercer el que es noble arte mecánica, para satisfacer la deuda; ni privarse absolutamente por este motivo del servicio de sus criados; ni caer del estado justamente adquirido, deberá cercenar muchas cosas que solo sirven á la vanidad y al fausto, para satisfacer cuanto antes á sus acreedores.

P. ¿Debe hacerse la restitucion en igual necesidad grave del deudor y acreedor? *R.* Sí; porque en igual causa debe ser preferido el inocente. En estrema necesidad de ambos *melior est conditio possidentis.* Regularmente no es lícito diferir la restitucion *ob lucrum acquirendum.* Con todo, si el acreedor apenas padeciese detrimento por la dilacion, y el deudor pudiese por ella adquirir mucha ganancia, podrá diferirse por algun breve tiempo.

P. ¿Está el deudor obligado á restituir con detrimento en los bienes de órden superior? Antes de responder á esta pregunta se ha de notar, que los bienes unos son *espirituales*, otros *temporales*, que siempre son inferiores á los primeros. Los temporales se dividen en tres órdenes, á saber: *supremo*, *medio* é *infimo.* En el supremo se colocan la vida, la libertad, la salud, virginidad y los miembros. En el segundo el honor y la fama; y en el tercero las cosas sujetas á la compra y venta. Esto supuesto

R. Si no se puede satisfacer la deuda sin detrimento notable en los bienes de órden superior, puede diferirse, ó dejarse del todo la restitucion; porque esta debe ser la voluntad razonable de todo acreedor. Mas si el detrimento en dichos bienes solo hubiera de ser leve, deberá el deudor padecerlo y restituir. Y asi, el que ya está infamado por otros hurtos, debe restituir, aunque de hacerlo haya de perder algun tanto mas de su fama; porque esta lesion es leve respecto del que ya está antes difamado. Alguna vez estará *per accidens* obligado el deudor á restituir con notable detrimento en los bienes de superior órden, los de inferior, como si el acreedor hubiera de caer de su estado, por no hacérsele la restitucion. Con detrimento en la vida nunca hay obligacion á restituir.

Argúyese contra lo dicho. Si es verdad que no hay obligacion á restituir los bienes de inferior órden con detrimento de los de órden superior siendo notable, se sigue, que el que con usuras y otras injusticias subió á estado mas alto, no tendrá obligacion á restituir, si por hacerlo ha de caer de él; lo que no se puede decir; luego etc. *R.* Negando la consecuencia ó secuela; porque, ó el usurero ó injusto usurpador de lo ageno tenia aquel estado segun la opinion vulgar bien adquirido, ó lo contrario. Si esto segundo, no padece su fama detrimento alguno en restituir lo ageno, antes bien queda en mejor reputacion, cumpliendo con lo que ordena la justicia para salvarse. Si lo primero, el mismo buen nombre puede conseguir distribuyendo las riquezas mal adquiridas en los pobres ú otras obras pias. Y si la restitucion se hubiere de hacer á determinada persona, puede hacerla poco á poco ocultamente por medio del confesor ú otro sugeto virtuoso; de manera que satisfaga á sus acreedores, sin menoscabo de su fama.

P. ¿Puede entrarse en religion el que se halla gravado con deudas? *R.* El que teniendo deudas quiere entrar en religion, debe primero satisfacer á sus acreedores, si tiene facultades para ello, porque asi lo exige la justicia. Si los dueños fueren muertos, está obligado á dejar sus bienes á los pobres, ó distribuirlos en otras obras pias, segun la cantidad de la deuda. Si nada tiene, ni aun esperanzas de tener, puede entrar y profesar en religion; porque nadie está obligado á lo imposible. Si perseverando algun tiempo en el siglo, v. gr., por espacio como de dos años, cree tendrá con que restituir, debe aguardar hasta hacerlo, para cumplir con la obligacion de justicia. Cuando la obligacion nace de contrato gratuito, ó de promesa liberal, puede cediendo sus bienes, entrar luego en religion; porque la promesa gratuita siempre se entiende hecha con esta condicion, *nisi ad meliorem statum transiero.* La principal dificultad está en si segun el derecho natural estará uno obligado á perseverar por mucho tiempo en el siglo, si espera podrá satisfacer las deudas contraidas por delito ó contrato oneroso.

R. Negando esta obligacion. La razon es; porque la persona del hombre es por sí libre, y asi cediendo los bienes que tuviere en favor de sus acreedores, á nada mas está obligado, y asi puede, hecho esto, disponer de su persona en obsequio de Dios, y segun convenga á su salvacion eterna. S. Tom. 2. 2. *q.* 189. *art.* 6. *ad* 3.

Sixto V, por un *motu propio* dado en el año de 1585, pohibió no fuesen admitidos en religion los que teniendo grandes deudas, podrian satisfacerlas perseverando en el siglo, declarando al mismo tiempo nula la profesion de los asi recibidos. Este decreto no habla con las monjas, ni con los que tienen bienes suficientes para satisfacer á sus acreedores, como ni tampoco cuando las deudas fueren de corta entidad, ó meramente gratuitas, ni finalmente con las contraidas sin culpa. Clemente VIII, por otro *motu propio*, revocó el de Sixto V, en cuanto á la nulidad de la profesion, dejándolo en su vigor en cuanto á lo demas.

PUNTO XV.

De la compensacion.

P. Qué es compensacion? *R.* La compensacion es de dos maneras, á saber: *Propia* é *impropia.* La propia es: *Debiti, et crediti inter se contributio;* ó es: *Qua unum debitum alio debito extinguitur;* como cuando tú me debes ciento, y yo te debo á tí otros ciento. Esta compensacion no hay duda ser lícita, aun cuando se haga sin recurrir al juez. La impropia es, cuando la deuda es solamente de parte de uno, como si Pedro me debe ciento, y no queriendo pagármelos, se los tomo ocultamente. Y de esta hablamos al presente.

P. ¿Es alguna vez lícita la compensacion oculta? *R.* Lo es con ciertas condiciones; porque es lícito al acreedor recuperar ocultamente lo que es suyo, si de otro modo no lo puede conseguir. Es sentencia comun entre los teólogos.

P. ¿Qué condiciones ha de tener la compensacion para ser lícita?

R. Las seis siguientes: 1.ª Que la deuda sea cierta y líquida. 2.ª Que solo se haga en los bienes propios del deudor. 3.ª Que se haga sin detrimento del deudor, no recibiendo mas de lo que él debe. Por esta causa ha de ser este avisado, para que no restituya lo que no debe, ó persevere en su mala fe, pensándose deudor. 4.ª Que se haga sin perjuicio de tercero, precaviendo no se eche la culpa á otro de haber quitado la cantidad compensada, ni se haga con perjuicio de otros acreedores de mejor derecho, segun lo que dijimos acerca del órden que se ha de observar en restituir. 5.ª Que la deuda sea *ex justitia;* pues las que nacen de la caridad ó de otras virtudes no admiten compensacion. 6.ª Que se haga con autoridad del juez, pudiendo guardarse el órden del derecho. Mas si no se puede recurrir á este, sin muchos gastos y notable incómodo, será lícita la oculta compensacion, con las circunstancias ya espresadas. Si la deuda fuere de mucho valor, y pudiere recuperarse con las espensas ordinarias y comunes, por medio del juez, debe guardarse el órden propuesto en esta condicion, bajo de culpa grave. Mas si las espensas hubieran de subir á tanto como el crédito, y mucho mas si lo escediesen, tiene lugar la oculta compensacion. Lo mismo decimos cuando no puede probarse la deuda.

P. ¿Estará obligado á la restitucion el que se compensa ocultamente, cuando por medio del juez pudiera cómodamente recuperar lo que es suyo? *R.* No; porque no peca contra la justicia conmutativa, sino contra la legal. Santo Tomas, 2. 2. *q.* 66. *art.* 5. *ad* 3. El que tomó la cosa para compensarse no puede, si fuere preguntado, jurar que no la tomó, entendiendo en su interior, que no la tomó sin debérsele; porque esta es una restriccion puramente mental.

P. ¿Pueden los sastres maestros ó criados quedarse con los fracmentos de las materias en que trabajan para compensarse de su trabajo, cuando no les dan los dueños el justo salario? *R.* No se deben permitir en manera alguna tales compensaciones, antes bien las deben reprender los confesores con tanta mayor vehemencia cuanto ellas son mas frecuentes. Si fuere cierto, que á dichos oficiales no se les satisface su justo salario, se deberá decir de ellos lo mismo que ya dijimos en el cuarto precepto sobre los criados y criadas.

P. ¿Las deudas de justicia se satisfacen con los dones y obsequios gratuitos del deudor hechos á su acreedor, v. gr., si debiendo Juan á Pedro ciento *ex justitia*, le da graciosamente igual cantidad? *R.* No; porque la deuda que es tal *ex justitia* pide una satisfaccion que igualmente lo sea, y no lo es la donacion liberal ú obsequio espontáneo. No obstante, si el deudor al donar dicha cantidad ó al hacer el obsequio gratuito, tuviese intencion de satisfacer cualquier obligacion de justicia en que se hallase, satisfaria verdaderamente en el caso dicho, por la razon del ánimo espresado.

P. ¿Es lícita la compensacion acerca de la restitucion de la fama? *R.* No es lícito al infamado infamar á quien le infama, asi como no es al herido herir á quien le hirió. Mas si dos se infamasen mútuamente, y el

primer infamador no quisiese restituir la fama al otro, podria este diferir el volver la suya al que le infamó, porque no pareciese que él mismo confirmaba su infamia indirectamente, restituyéndole la suya á su infamador. Puede tambien el infamado falsamente descubrir algun delito oculto verdadero de quien le infamó asi, para enervar su crédito, y que no se crea su dicho; pues esto no es compensar una infamia con otra, sino atender á la justa defensa de su propia fama. No es lícito compensar la injuria de la fama, tomando ocultamente dinero al infamador.

CAPITULO II.

De la restitucion en particular.

Habiendo tratado ya de la restitucion en comun, pasamos á hablar de ella en particular, esto es, de la que debe hacerse por algunas determinadas injusticias, como lo haremos en los puntos siguientes:

PUNTO I.

De la restitucion que se debe por el homicidio.

P. ¿Se debe alguna restitucion por la vida ó miembros quitados? Antes de responder se ha de notar, que de dos maneras puede considerarse el daño causado por el homicidio ó mutilacion. Uno es el daño personal del mismo muerto ó mutilado, y otro es el temporal ó de los herederos de ambos, ó á lo menos del mismo mutilado. Esto supuesto

R. 1. El matador ó mutilador injusto debe de justicia restituir alguna cosa, á arbitrio prudente, por la muerte hecha, ó por la mutilacion, asi al damnificado como á sus herederos, si necesitaren de ello. Si nada necesitan, ó no quieren recibirlo, no habrá obligacion alguna; como si constase que el muerto murió en pecado mortal, y sin dejar heredero alguno. Esta sentencia parece ser espresa de S. Tom. 2. 2. *q.* 62. *art.* 2. *ad* 1, donde dice: *Quando id quod est ablatum non est restituibile per aliud æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est; puta cum aliquis alicui abstulit membrum debet ei recompensare, vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ, secundum arbitrium boni viri.*

Por lo que mira á la práctica, procurará el confesor, considerando primero juiciosamente las circunstancias, asi del ofendido como del ofensor, imponer al homicida, ademas de la compensacion de los daños temporales, que contribuya con alguna otra en favor de los herederos del muerto en recompensa de la vida que injustamente le quitó; procurando al mismo tiempo socorrer y consolar por sí mismo, ó por medio de otros á la muger y familia del difunto, y que al mismo tiempo ofrezca sacrificios, ayunos, limosnas y otras obras pias por su alma; ó á lo menos algunas oraciones todas las semanas por espacio de un año, y mientras le durare la vida pida á Dios todos los dias por él. Si el occisor sufrió la pena del talion, se creen cesar las obligaciones dichas. Si la parte fuere persona noble ó rica se deberá mitigar su pena, no con dinero, sino con la sumision del matador ó mutilador, y pidién-

dole perdon, con reconocimiento del agravio.

R. 2. El matador ó mutilador está obligado á restituir todos cuantos daños se hayan seguido á la parte ofendida ó á sus herederos por su injusta accion; pues de todos es causa eficaz. Debe, pues, compensar las espensas hechas en su cura con el lucro cesante y daño emergente; mas no todo el lucro, sino en cuanto se estime su esperanza, á juicio de prudentes, y deducidos los gastos que habia de haber hecho el ofendido para su consecucion. Pero no debe deducirse el trabajo, molestia ó incomodidad que habia de tener el herido para adquirirlo, como quieren algunos; pues de lo contrario apenas se deberia restituir cosa alguna, porque muchas veces la ganancia no escede al trabajo.

Tampoco deben ser oidos los que quieren reducir todos los daños á un valor determinado de cincuenta pesos ó de otra cualquier cantidad cierta; pues los daños pueden ser mas ó menos. Del mismo modo se ha de reprobar la opinion de los que prefijan término al tiempo que podria haber vivido el muerto, asignándolo hasta la edad de sesenta años; *aliàs* el que quitase la vida al que ya se hallaba en ellos, á nada quedaria obligado. Lo que parece mas conforme á toda razon, es dejar la determinacion del tiempo al juicio de los prudentes, para que consideradas la edad, robustez y demas circunstancias del muerto, resuelvan lo que fuere justo.

El que corta ó inutiliza algun miembro á otro basta que en cada mes ó año le pague el lucro cesante, segun la esperanza de él, sin que sea necesario computar los años de su vida. Los dichos daños se deben resarcir aunque el que los causó sufra la pena del talion, especialmente si los pide la parte; porque con la pena se satisface á la república, y no á esta. Entre nobles y ricos podrá omitirse dicha compensacion, si hay certeza de que no la admitirán; y aun segun la comun costumbre se tiene á deshonor el recibirla. Las espensas hechas en los funerales, regularmente no deben restituirse; pues estas alguna vez se habian de hacer, á no ser mas costosas por alguna circunstancia, en cuyo caso se deberá resarcir el esceso. La espresada obligacion de restituir pasa á los herederos, y aun la tendrá el fisco, si se le confiscan al matador los bienes, ó se aplican á él.

P. ¿El provocado á la riña estará obligado á restituir, si quita la vida al que le provocó? *R.* No; si se la quitó defendiéndose de él *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, y aunque se escediese en algo, si fue leve el esceso, porque tiene derecho á su defensa justa. Pero si se escedió gravemente en la defensa, quedará obligado á restituir en el caso propuesto, mas no todos los daños; porque en parte debe imputarse el provocante á sí propio su ruina. El que provocado al duelo quita la vida al que le provocó, aunque peque como el provocante, contra la caridad y justicia respecto de Dios, de la república, y de sí mismo en aceptar el duelo, no peca de manera que esté obligado á restituir los daños seguidos por el homicidio; porque el provocante cedió en la misma provocacion de su derecho.

P. ¿Del homicidio casual nace obligacion de restituir? *R.* Si uno

queriendo quitar la vida á Pedro se la quitase á Pablo, estaria obligado á la restitucion; porque su culpa era verdaderamente homicidio voluntario, aunque casual respecto de Pablo. El que hiere á otro no siendo la herida mortal, no está obligado á restituir los daños seguidos de su muerte si muere por impericia del cirujano, aunque sí muriendo por no haberlo para curarlo. Por el homicidio del todo casual no hay obligacion á restituir, siendo del todo *per accidens*, ya resulte de accion lícita, ya de ilícita; como si un clérigo ejerciese el arte quirúrgica que le está prohibida, pero poniendo las debidas diligencias para precaver el daño. Si se siguiese el homicidio por negligencia gravemente culpable, quedaria obligado á todos los daños.

P. ¿A qué personas se ha de hacer la restitucion de los daños seguidos del homicidio? *R.* La de los alimentos debe hacerse á todos los herederos necesarios, como son, los padres, muger, hijos y nietos, y esto aunque no los necesiten, á no ser que ellos no quieran la compensacion, como dijimos de los nobles. Las deudas reales, como son espensas hechas en la curacion, el lucro cesante, y lo que acaso el matador ofreció por la condonacion de la injuria, se debe restituir aun á los herederos libres instituidos voluntariamente por el herido. No siendo los hermanos herederos necesarios, no está obligado el matador á compensarles los alimentos á no haber hecho la muerte con ánimo de perjudicarlos. Tampoco está obligado á pagar las deudas personales del difunto. Si el herido gravemente condona todos los daños al homicida, es la condonacion válida, aunque peque contra caridad, si los herederos necesarios necesitan del socorro.

PUNTO II.

De la restitucion por el estupro.

P. ¿Qué se debe restituir por el estupro? *R.* Con distincion; porque ó se comete seduciendo á la vírgen con violencia, fraude, ó súplicas importunas, ó consintiendo ella libremente. Si lo primero, está el desflorador obligado á restituir todos los daños que se sigan á la desflorada, ó á sus padres en el honor, ó en los bienes de fortuna, por reputarse causa de todos. Por lo que, si la doncella no tenia otro dote que su honestidad, está obligado á dotarla para que se case segun su condicion. Si tuviere dote conforme á esta, deberá aumentarlo; de manera, que si antes de su desfloracion eran bastantes cien ducados, y despues de ella necesita para su decente acomodo de doscientos, deberá abonarle los ciento, y ademas darle alguna compensacion á juicio prudente, asi por el desconsuelo que le causó, como por el peligro de que casada conozca su marido su lesion, y la desampare ó maltrate.

Si la muger consintió libremente, á nada está obligado, *per se*, el desflorador respecto de ella, porque *scienti, et volenti non fit injuria*. Estará, sí, obligado á dar alguna satisfaccion á sus padres por su deshonor, y la injuria que les hizo en violar su custodia, y el derecho que tenian á ella, especialmente

cuando de hecho se sigue del delito alguna infamia á los padres. Si esto proviene de la jactancia ó manifestacion de la desfloracion, convienen todos en suponer esta obligacion en el desflorador, asi respecto de los padres de la desflorada, como de esta.

P. ¿Está obligado en el fuero de la conciencia á casarse con la desflorada el que abusó de ella con violencia ó fraude? *R.* Si no hubo promesa de matrimonio no lo está, pues bastará dotarla. A no ser que no pueda de otra manera el ofensor reparar los daños causados, ó le obligue á ello el juez en pena de su crímen. Por este puede ser obligado judicialmente á dotar y casarse con la agraviada, y deberá el agresor obedecer, pues la sentencia penal justa obliga en conciencia. El que fingiéndose noble ó rico, no siéndolo, seduce á la doncella por fuerza ó con engaño, y quiere casarse con ella, y ella ó los padres no lo quieren, estará obligado á resarcir los daños con dinero, porque no debe ser obligado á casarse con el injusto engañador. Ni este debe casarse con ella, si de ello se han de seguir graves discordias, pleitos y escándalos, como regularmente sucede. S. Tom. 2. 2. *q.* 154. *art.* 6. *ad* 3.

Si el opresor dudare si la doncella estaba vírgen, está obligado á resarcir los daños del modo ya dicho, porque nadie debe ser tenido por malo sino se le prueba serlo. Y lo mismo decimos en el caso de que conociese ciertamente estaba violada, si en la reputacion era tenida por vírgen; si fue infamada por su hecho, por haber él sido causa de este daño. Si la desflorada no padeció por su incontinencia infamia alguna, son muchos de opinion que el agresor no está obligado á restitucion alguna; mas nosotros somos de sentir, segun lo que ya dijimos, que aun en este caso tiene obligacion á dar alguna compensacion, á arbitrio de los prudentes. Lo mismo que hemos dicho de la que es vírgen se ha de entender de la viuda de honesta fama. Si la desflorada puede casarse ó entrar en religion igualmente que si no lo hubiera sido, á nada estará obligado el desflorador, sino á lo que juzguen los prudentes se deba por la violencia, pacto ó sentencia, segun lo que ya dijimos de la que por su desfloracion nada perdió para su acomodo.

P. ¿Si el hombre venció á la doncella con repetidas solicitaciones, promesas, dádivas y halagos, estará obligado á resarcir los daños seguidos? *R.* No; porque nada de esto causa violencia, y por consiguiente tampoco injuria. Con todo, si á las súplicas importunas se juntase el temor reverencial grave, ó fuesen ellas tales que equivaliesen á violencia, estaria el agresor obligado á resarcir los daños. Lo mismo decimos si este empezó á violentar á la doncella con acciones indecentes y provocativas, como con abrazos, ósculos y tactos, aunque despues ella consienta; porque supuestos tales antecedentes ya la constituye en tal estado, que necesita de una virtud heróica para no caer. Todo lo dicho se ha de entender, habiendo verdaderamente grave miedo reverencial, ó violencia en el principio, lo que no se ha de admitir fácilmente, en especialidad cuando con su indecencia y procacidad son las mugeres las que provocan á los hom-

bres á insultarlas, si ya no pretenden con industria lo ejecuten ellos.

P. ¿A que está obligado el que desfloró á la doncella con promesa de matrimonio? *R.* Sea la promesa fingida ó sea verdadera, queda obligado á casarse con ella; porque siendo este un contrato oneroso, si se cumplió por parte de la muger, debe tambien cumplirse por parte del varon. S. Tom. *in* 4. *dist.* 28. *q.* 1. *art.* 2. *ad* 4. Si sobreviniere al desflorador algun impedimento dirimente, está obligado á resarcir todos los daños. Si dispuesto á casarse no quiere la desflorada ó sus padres, á nada queda obligado. Y lo mismo si despues de la promesa se dejó ella gozar de otro, como tambien si se fingió vírgen no siéndolo, y el cómplice lo conoció con certeza, porque por su ficcion perdió el derecho de obligar á este. Ni aun en el caso que la muger no se finja vírgen estará obligado á casarse con ella, ni á dotarla, si en el acto conoció ciertamente estar desflorada, porque el anterior delito es bastante causa para disolver la promesa, y por otra parte ya antes de la segunda cópula estaba causado el daño por la primera, á no ser que por aquella hubiese difamado á la cómplice, en cuyo caso estaria obligado á casarse ó á dotarla. Debe tambien, segun muchos, resarcir alguna cosa, á arbitrio prudente, por el uso de su cuerpo; pero para esto se ha de tener presente lo que advertimos al fin de la pregunta antecedente.

P. ¿El que teniendo voto de castidad ó religion desfloró á la doncella con promesa de matrimonio, está obligado á casarse con ella? Antes de responder hemos de suponer tres cosas: 1.ª Que si la desflorada sabia el voto, no está obligado el desflorador á casarse con ella, ni á dotarla, á no ser que para conseguir su intento le facilitase la consecucion de la dispensa de él. 2.ª Que si la muger se contenta con otra satisfaccion, debe dársela, y cumplir el voto. 3.ª Que si de otra manera no puede reparar el daño de la desflorada que lo fue sin saber el voto, está obligado á sacar dispensa y casarse, y aun á consumar el matrimonio. La dificultad está en el caso que la doncella agraviada sin noticia del voto del que le prometió el matrimonio, no quiera admitir otra satisfaccion que el cumplimiento de la promesa; ¿si estará obligado el violador á casarse con ella?

R. No tiene esta obligacion; porque ni está obligado por la promesa, que supuesto el voto fue nula, ni por razon de los daños, pues estos pueden compensarse de otro modo. Ni de aqui se sigue que el voto sea vínculo de iniquidad, como arguye la sentencia contraria; pues sin dejar de cumplirse este, se puede satisfacer á la obligacion de justicia respecto de la agraviada, resarciéndole de otro modo los daños.

PUNTO III.

De la restitucion por el adulterio.

P. ¿Qué debe restituir el adúltero cuando se sigue prole del adulterio? *R.* Si por las circunstancias conoce con certeza que la prole es suya, está obligado á todos los daños que se siguieron al marido en alimentar la prole adulterina desde los tres años adelante, y aun los que

se le hayan seguido en este tiempo por este motivo, pues de todos es causa el adúltero, como si por no poderlo criar la madre, lo dió á criar á otra muger; que en este caso estará obligado el adúltero á resarcir los gastos hechos por este motivo, en defecto de la adúltera; y especialmente si con violencia ó miedo grave consiguió la cópula; en cuyo caso él solo estará obligado como causa principal, y solo en su defecto la adúltera. Si los dos se convienen mútuamente, ambos estarán igualmente obligados á reparar los daños seguidos al marido y familia. En caso de duda igual, de si la prole es ó no adulterina, se deberán compensar los daños *pro qualitate dubii.*

P. ¿Si la muger se mezcló con dos ó con muchos, y no se puede conocer cuál sea el verdadero padre de la prole, estarán todos obligados *in solidum* á la restitucion de los daños, y á alimentar la prole? *R.* Todos estan *in solidum* obligados, porque todos son criminosos y reos; y si no prueban estar libres de haber influido en la prole, recae sobre todos y cada uno la obligacion de alimentarla y de resarcir los daños, si se siguieron.

P. ¿A qué está obligado el adúltero que sabe con certeza que la prole es suya? *R.* Asi el adúltero como la adúltera quedan en obligacion de reparar todos los daños que padezcan los hijos legítimos en la particion de la herencia ó legados, por razon del espurio, y esto aunque la adúltera no persueda la suposicion de este por legítimo; porque aun sin esta ficcion siempre son causa el adúltero y adúltera de los perjuicios seguidos á los hijos legítimos, por computarse como uno de ellos el espurio.

P. ¿A qué está obligada en este caso la adúltera? *R.* A valerse de todos los medios posibles, sin dispendio no obstante de su vida ó fama, para evitar que por razon de la prole adulterina, parezcan detrimento los herederos legítimos, mejorando á estos con los bienes parafernales si los tuviere; disminuyendo cuanto pueda de sus gastos y espensas, trabajando segun la condicion de su estado para recompensar á los herederos con sus ganancias. Si el espurio fuere para ello, le ha de persuadir entre en religion, renunciando la herencia en favor de sus hermanos. Hechas estas y otras diligencias, si no pudiere evitar el perjuicio espresado, no está obligada á mas, y podrá permitir que el espurio entre con los otros hijos á la parte de la herencia.

No está obligada la adúltera para evitar los daños de los hijos legítimos, á descubrir su culpa al espurio, no teniendo certeza moral de que su confesion ha de servir á este efecto, pues sin ella seria pródiga de su honor y fama; ni tiene obligacion á restituir ó evitar dicho perjuicio temporal con tan notable detrimento en los bienes de superior órden, cuales son la fama y honor. Ni el hijo está obligado á dar crédito á su madre, regularmente hablando, aun cuando con juramento afirme que es espurio; porque el dicho de un solo testigo no impone obligacion á creer. Si sobre el dicho de la madre, se propusiesen al espurio tales razones que por ellas viniese en cierto conocimiento de que lo era, estaria obligado en conciencia á creer á la

madre, y no podria entrar á la parte en la herencia con los demas hijos legítimos.

P. ¿Si la madre sabe ciertamente que revelando al hijo su crímen ha de impedir el perjuicio de los legítimos, estará obligada á hacerlo con peligro de la fama ó de la vida? *R.* 1. Si la madre fuere de exigua fama, y la herencia que el espurio habia de percibir muy cuantiosa, estaria en el caso propuesto obligada la madre á manifestar su caida; porque una herencia de gran entidad debe entregarse á su dueño, aunque sea con detrimento de la fama, siendo esta exigua. Lo mismo decimos si el marido y los hijos legítimos fuesen virtuosos, y supiese la adúltera habian de guardar el secreto de su desliz, y que no la habian de maltratar ó contumeliar por él; porque tambien en este caso, aunque raro, seria leve la pérdida de su fama, y no debia dejar por ella de atender á reparar los daños.

R. 2. La muger de honesta fama no está *per se* obligada á manifestar su adulterio con peligro de la vida ó de la fama, aun cuando el espurio hubiera de entrar en la posesion de una muy cuantiosa herencia, ó suceder en el reino; porque siendo la vida y fama bienes de órden superior, no hay obligacion á resarcir los temporales de fortuna con tan conocido detrimento de ello. Mas si el espurio fuese de una índole depravada, y hubiese de suceder á su pretenso padre en el reino, podria entonces la madre estar *per accidens* obligada á descubrirse para evitar los perjuicios de la monarquía. Pero este es un negocio gravísimo que necesita de mucho y muy maduro exámen para resolverse. Véase S. Raimundo *in Sum. lib.* 2. *tit. de Rapt.*

TRATADO XX.

De los contratos.

Para perfecto conocimiento de la justicia, es necesario declarar lo que pertenece á los contratos, conmutaciones y pactos, por ser estos su principal materia. Para mayor claridad hablaremos de ellos primero en comun, pasando despues á tratarlos en particular, como lo haremos en el presente tratado.

CAPITULO I.

De los contratos en comun.

PUNTO I.

Naturaleza, division y perfeccion de los contratos.

P. ¿Qué es contrato? *R.* Segun los juristas es: *Ultro citroque obliga-*

tio. Segun los teólogos es: *Conventio inter duos ex qua utrinque obligatio nascitur.* Algunos confunden el pacto con el contrato, siendo á la verdad distintos; porque aunque todo contrato sea pacto, mas no todo pacto es contrato, por lo menos perfecto, como no lo son los gratuitos y aquellos en los que solo resulta obligacion de la una parte y no de la otra, aunque se requiere su consentimiento; como se ve en la promesa gratuita, y en la donacion liberal. Por esto semejantes pactos no son contratos perfectos, sino imperfectos ó semicontratos, y se definen diciendo que son: *conventio duorum obligationem saltem in alterutro pariens.*

P. ¿De cuántas maneras es el contrato? *R.* De muchas. Divídese lo primero en *nominado* é *innominado.* Nominados son los que tienen nombre propio y específico; como *emptio*, *venditio*, *mutuum*, *permutatio*, *cambium*, *commodatum*, *precarium*, *locatum*, *conductum*, *enfiteusis*, *feudum* y otros. Los innominados son los que no tienen nombre propio ó específico, y son los cuatro siguientes: *Do, ut des: do, ut facias: facio, ut des: facio, ut facias.*

Lo segundo se divide el contrato en *esplícito* é *implícito.* El esplícito es el que consta de palabras ó señales espresas. El implícito ó tácito el que no consta de palabras, sino que resulta de otra obligacion tomada á su cargo, como el tutor, curador, médico y otros, que con el oficio contraen la obligacion de cuidar de las personas que tomaron á su cargo. Lo tercero se divide el contrato, en *lucrativo* y *oneroso.* El primero se da, cuando nada se retorna de la otra parte, como en la donacion y otros. El segundo, cuando se da recompensa de la otra parte, como en la compra y venta. Lo cuarto se divide el contrato, en *desnudo* y *vestido*, ó *calificado.* Llámase desnudo el que carece de firmeza, y antes de cumplirse de una parte no da accion á la otra en el fuero esterno, y asi sucede en los contratos innominados. Dícese calificados ó vestidos, los que tienen fuerza y dan accion en el fuero esterno por las fórmulas con que se hacen; como las estipulaciones hechas por escrito ó con testigos, ó con juramento. Este tambien da accion en el fuero esterno respecto de los contratos desnudos. Divídese lo quinto, en *absoluto* y *condicionado.* El absoluto es el que se celebra sin alguna condicion, y el condicionado el que se celebra con ella. Lo sesto (dejando otras divisiones) se divide, en *puro* y *modificado.* El puro se llama el que se hace sin pacto ó modo alguno añadido, y el modificado el que espresa algun modo. Los que se pueden añadir al contrato son varios; mas su noticia no es tan propia de los teólogos como de los juristas, en quienes pueden verse.

P. ¿Por cuántos modos se perfeccionan los contratos? *R.* Por cuatro, á saber: *Consensu, verbis, scripto, et rei traditione.* Con estos cuatro modos se completan sustancialmente los contratos, cada uno segun su naturaleza, y de todos ellos nace una obligacion perfecta, natural y de rigurosa justicia, que induce la de restituir, como diremos en todo este tratado.

PUNTO II.

Del contrato celebrado con miedo y dolo.

P. ¿Son válidos los contratos celebrados con miedo grave causado *ab extrinseco ad extorquendum consensum?* *R.* Lo son, asi por derecho natural, como por el positivo, á escepcion de algunos irritados por este. Son válidos por derecho natural; porque el miedo, aunque sea grave, no quita el voluntario. Lo son por derecho positivo; porque en el derecho se da accion al que padeció el miedo contra el que se lo causó; y se llama *metus causa*, §. 1. *instit. de except.* Véase S. Tom. 1. 2. *q.* 6. *a.* 6. Pueden, no obstante, rescindirse los contratos celebrados con dicho miedo en odio del que lo impuso. Y aun el celebrado con miedo leve puede tambien rescindirse, atento el derecho natural; bien que en el fuero esterno no se admite accion contra el que lo causó, para evitar pleitos. El matrimonio y profesion religiosa una vez que se hayan perfeccionado, no pueden rescindirse por causa de este miedo.

P. ¿Qué es dolo? *R.* Dolo, segun que de él hablamos, es: *Calliditas, fallacia, machinatio ad circumveniendum, fallendum, decipiendum alterum, adhibita. Calliditas* consiste en el ánimo doloso; la falacia en las palabras, y la maquinacion en los hechos. Entiéndese por dolo cualquier fraude que se halle en el contrato, especialmente en el de venta y compra, cuando el vendedor oculta el vicio de la cosa sabiéndolo, ó lo disimula. Y porque el dolo y el error convienen en quitar el libre consentimiento; lo que dijéremos de aquel, deberá entenderse tambien de este.

P. ¿De cuántas maneras puede suceder el dolo ó error en los contratos? *R.* Pueden ser, ó en cuanto á la sustancia de la cosa, ó en cuanto á sus accidentes. Serán en cuanto á la sustancia, cuando se sustituye una cosa por otra, como plomo por plata. Será en cuanto á los accidentes cuando solo es en ellos la variacion, como si uno compra vino flojo por fuerte. Lo segundo pueden ser el error y dolo *antecedentes* ó *concomitantes.* Serán antecedentes, y que dan causa al contrato, cuando este no se celebraria, si se advirtiese el engaño. Y concomitantes si del mismo modo se celebraria, aunque se entendiese el vicio de la cosa.

P. ¿Cuándo será valido el contrato celebrado con dolo ó error? *R.* 1. Es inválido el contrato celebrado con error sustancial, ya sea antecedente ya concomitante, por faltar el consentimiento que por derecho natural se requiere para su valor. *R.* 2. Si el error ó dolo fuere concomitante y acerca de la calidad de la cosa, y *non dans causam contractui*, es este válido; porque ya hay en él consentimiento verdaderamente tal acerca de la sustancia de la cosa, aunque acerca del precio se padezca engaño; como si uno comprase en mil pesos un caballo, pensando que era generoso y brioso, y no lo fuese; pero que del mismo modo lo hubiera comprado, aunque en mas bajo precio, si hubiera conocido no era lo que pensaba. Verdad es, que si el engaño fue en mas de la mitad de dicho precio, puede el que lo compró res-

cindir el contrato á su arbitrio en uno y otro fuero, ó debe el que engañó reducir el precio á lo justo; y la misma obligacion tiene en el fuero de la conciencia, aun cuando el engaño haya sido *infra dimidium.* *R.* 3. Aun cuando el dolo acerca de la cualidad sea antecedente, y *dans causam contractui* es mas probable ser válido, á no ser que se ligue el consentimiento á la cualidad; porque el acto siempre queda voluntario en cuanto á la sustancia de la cosa, lo que es suficiente para su valor; como se ve en el que se casa con la fea ó corrupta, creyendo que es hermosa ó vírgen. Lo mismo decimos del contrato celebrado con error acerca de la causa final; que si este fuere acerca de la causa final motiva, será nulo; y válido si lo fuere acerca de la impulsiva, como diremos en el Tratado del matrimonio.

PUNTO III.

Del contrato condicionado.

Supuesto la diversidad de condiciones que ya notamos hablando del voto condicionado, y no repetimos aqui por evitar prolijidad:

P. ¿Qué condiciones suspenden ó no el contrato? *R.* 1. Las condiciones necesarias tomadas como tales, *como si mañana sale el sol*, no suspenden el contrato, sino que lo dejan absoluto. Si se toman, no como condiciones, sino como designaciones del tiempo en que se deba cumplir, le suspenden hasta que se verifiquen, como en el caso propuesto, que es lo mismo que decir: *Contrato contigo para cuando mañana nazca el sol.* Lo mismo decimos, si aunque las condiciones sean necesarias, en la opinion de los que contratan se reputan por libres y contingentes, pues para ellos no son necesarias. Lo mismo que decimos de las condiciones necesarias en cuanto á no suspender el contrato, se ha de entender de las generales, como esta: *Si viviéremos*, porque se reputan por cumplidas.

R. 2. Las condiciones imposibles conocidas por los contraentes, hacen el contrato, aunque sea el del matrimonio, nulo, si se ponen deliberadamente, porque el que conociendo su imposibilidad liga á ellas su consentimiento, claramente demuestra no querer. Si no constare del ánimo de los contraentes, se desechan tales condiciones. Solo en el matrimonio, y últimas voluntades, por especial disposicion del derecho, asi como las torpes, se reputan por no puestas. En los demas contratos unas y otras los hacen nulos en ambos fueros.

R. 3. Las condiciones honestas y contingentes de futuro, suspenden el contrato hasta verificarse, ya se pongan antes de él ó en su misma celebracion. Una vez celebrado en esta forma el contrato, ninguna parte puede, sin consentimiento de la otra, separarse de él hasta que se verifique la condicion; porque asi como del contrato absoluto resulta una obligacion absoluta, asi del condicionado resulta una condicionada. Verificada la condicion, pasa el contrato de condicionado á absoluto sin nuevo consentimiento, con tal que el primero persevere virtualmente, y esto aunque las partes ignoren el evento de la condicion; porque el consentimiento no se liga á la noticia de esta, sino á ella misma.

PUNTO IV.

De los que pueden contratar, y del beneficio restitutionis in integrum.

P. ¿Quiénes son por derecho natural capaces de celebrar contratos? *R.* Todos los que tienen uso de razon y libre administracion de bienes, á no estar impedidos por algun derecho. Por el contrario, no pueden contratar los que no son capaces del uso de la razon, ó no tienen libre administracion de bienes; como los amentes, fatuos, frenéticos, y otros semejantes que carecen de aquel, ni los religiosos sin licencia de sus prelados, las mugeres sin las de sus maridos, los hijos sin la de sus padres, por carecer de esta.

P. ¿Quiénes son inhábiles para contratar por derecho positivo? *R.* En primer lugar los pródigos declarados judicialmente por tales son incapaces para contratar, no solo *civilitèr*, sino aun *naturalitèr*. Los siervos, aunque lo sean para contratar *civilitèr*, no lo son para hacerlo *naturalitèr*, cuando sin perjuicio de sus señores pueden cumplir sus promesas ó pactos. De esta manera pueden contratar aun con sus mismos dueños. Del mismo modo puede el príncipe hacerlo con sus vasallos, y estos con el príncipe. Los tutores y curadores estan inhibidos de contratar con sus menores y pupilos durante su oficio; asi como tambien lo está el abogado y médico de hacerlo con el enfermo, y con la parte que defiende, mientras dure el litigio ó enfermedad. Lo mismo se ha de decir de los ejecutores de los testamentos respecto de las cosas del difunto, sin la licencia del juez; y de los agentes de negocios acerca de las que estan cometidas á su encargo.

Los pupilos é hijos de familia pueden contratar en llegando al uso de la razon, y obligarse *naturalitèr* acerca de los bienes sobre que tengan libre administracion, como son los castrenses ó casi castrenses. Cuando los juristas dicen que estos no pueden contratar hasta aproximarse á la pubertad, y que antes de este tiempo no pueden obligarse, ni aun *naturalitèr*, se ha de entender por cuanto *ex præsumptione juris* carecen de uso de razon en tan tierna edad; y siendo así, ya no hay cuestion.

Ni el pupilo ó menor puede en manera alguna enajenar los bienes que se pueden guardar sin la autoridad del juez; y asi no puede obligarse respecto de ellos ni *civilitèr*, ni *naturalitèr*. Si los bienes fueren muebles puede el menor obligarse acerca de ellos de uno y otro modo, mas no el pupilo, si carece de curador. Cuando el menor y pupilo tienen curador ó tutor pueden de ambas maneras obligarse con su autoridad acerca de los bienes que no pueden conservarse; sin esta no pueden obligarse *civilitèr* segun opinion comun, y segun la mas probable, ni aun *naturalitèr;* pues en el derecho se irrita toda enajenacion hecha sin dicho requisito. *Inst. quibus alienare liceat.* Véanse otras particularidades en los juristas.

Los pupilos próximos á la pubertad pueden sin la autoridad de su tutor contratar en su utilidad, mas no en perjuicio suyo, por privilegio que conceden las leyes á la tierna edad de los pupilos. Del mismo gozan las Iglesias, hospitales y todos los que tienen privilegio de menores.

P. ¿Los contratos celebrados sin la solemnidad que prescribe el derecho son válidos en el fuero de la conciencia? *R.* No lo son. Del matrimonio y profesion religiosa nadie lo duda, y lo mismo debe decirse de los demas contratos; porque la solemnidad sustancial de la que procede la pregunta, es como forma de ellos, y siendo todo acto, á quien falta la forma sustancial, nulo, tambien lo serán los contratos celebrados sin ella. Véase lo dicho en el Tratado III.

P. ¿Qué es restitucion *in integrum*, y á quiénes se concede? *R.* Es: *Prioris status redintegratio.* Esta tiene propiamente lugar, cuando habiendo sido el contrato válido segun el derecho, se rescinde por el juez en favor del menor agraviado. Cuándo, y en qué ocasiones haya lugar á este favor, es propio de los jurisconsultos que en todo caso se deben consultar, para que de tal modo se observen las leyes positivas, que no se ofendan las naturales.

P. ¿Quiénes otros ademas de los menores gozan del beneficio dicho? *R.* En primer lugar lo gozan las Iglesias, monasterios, hospitales y otros lugares piadosos. Lo gozan tambien las repúblicas y príncipes supremos, aunque solo en cuanto á los bienes de su principado enajenados, por ser estos de la república. Segun algunos se estiende este privilegio á las universidades de estudios, á los rudos, rústicos y mugeres. Finalmente, lo gozan los militares en tiempo de guerra, mas no en cuanto á sus contratos, sino en cuanto á que en aquel tiempo no corra contra ellos el de la prescricion.

CAPITULO II.

De la compra y venta.

Siendo correlativos entre sí la compra y venta, ni una puede perfeccionarse sin la otra, ni tampoco entenderse perfectamente. Por tanto, en este capítulo trataremos á un mismo tiempo de ambas con Santo Tomas, 2. 2. *q.* 7.

PUNTO I.

De la naturaleza de la compra y venta, y del modo con que ambas se perfeccionan.

P. ¿Qué es compra, y qué es venta? *R.* La compra es: *Pactio pretii pro merce.* Y la venta es: *Pactio mercis pro pretio.* Consideradas ambas juntamente son: *Contractus in quo de merce pro pretio determinato, et de pretio pro merce determinata paciscitur, duorumque consensu completur. Ly merces* significa todo lo que es precio estimable; pues todo lo que lo es, es materia de este contrato. Con el nombre de *precio* se entiende propiamente el dinero, precio de todas las cosas vendibles.

Para que este contrato sea válido deben ser determinados el precio y la cosa, ó por lo menos que aquel se deje al arbitrio de alguna cierta persona distinta del comprador. Si se vende la cosa al precio justo, y este está tasado por las leyes, es válida la venta, mas no lo será si no lo estuviere, sino que queda á la voluntad de los contraentes, sin determinar en la celebracion del contrato su cantidad. Esto es lo que de-

claran aquellas palabras de la definicion: *Pro pretio determinato: pro merce determinata.*

Por estas últimas palabras: *Duorumque consensu completur* se manifiesta, que este contrato se perfecciona sustancialmente por el consentimiento de los contraentes. Por esto, aunque la cosa no se entregue, si por ella se ha de pagar gavela ó tributo, se debe desde el instante de su perfeccion sustancial al que entonces tenia derecho á su cobro, y no al que lo tuviere al tiempo de su entrega, si acaso fuere distinto, á no ser se haya convenido entre los contraentes de hacer escritura; pues entonces no se perfecciona antes de ella el contrato, ni se debe la gavela. Lo mismo se ha de entender de toda venta condicional hasta verificarse la condicion.

PUNTO II.

De cuándo se adquiere el dominio de la cosa por la venta.

P. ¿Adquiere el comprador el dominio de la cosa luego que se perfecciona la venta? *R.* Antes de la entrega de ella no se adquiere su dominio, aunque se pague el precio: *Nam traditionibus, et usucapionibus dominia rerum transferuntur*, como se dice *Instit. de rerum divisione.* Por esta causa, si el vendedor antes de entregar la cosa, la vende despues á otro, y se la entrega, este segundo adquiere el dominio de ella. Esceptúanse de esta regla general algunos casos, que pueden verse en los juristas.

P. ¿A quién se debe la cosa vendida sucesivamente á dos compradores? *R.* Si ninguno de los dos pagó el precio de ella, ni tampoco se entregó á alguno, se debe al primero, quien asi como fue *prior tempore, potior est jure;* y porque no podia venderse al segundo sin injuria del primero.

P. ¿Perfeccionada sustancialmente la venta, y entregada la cosa al comprador, adquiere este el dominio de ella antes de pagar el precio? *R.* No; á no ser que ó pague ú ofrezca su precio, ó dé fiador ó prenda, ó en otra manera satisfaga al vendedor, de suerte que se dé el precio por satisfecho. Y asi, mientras por parte del vendedor no se entregue la cosa, y por la del comprador el precio de ella, no se reputa el contrato por perfecto *integralitèr*, aunque lo esté *substantialitèr;* y asi, ni se adquiere el dominio, ni por esta venta se incurririan las penas que hubiere impuestas contra los que compran ó venden, á no determinar otra cosa espresamente el legislador.

P. ¿Para quién perece la cosa vendida antes de entregarse al comprador? *R.* La regla general es, que si la cosa perece, perece para el que tenia el dominio de ella. Por lo que, si la cosa se entregó al comprador, y este pagó su precio, ó se dió por pagado, todos afirman perece para el comprador. Si la cosa no se entregó es preciso distinguir, porque se puede vender esta *in genere*, esto es, sin determinarse, ó en *individuo*, como este caballo ó esta heredad. Ademas de esto, la cosa puede venderse ó *ad corpus*, ó *ad mensuram.* Se llama vender *ad corpus*, cuando una cosa determinada se vende toda bajo un solo precio, como una casa en mil doblones. Se dice vender *ad mensuram*, cuando no se vende toda

la cosa bajo un solo precio, sino determinando el precio por cada una de las medidas, como vender una cuba de vino á ocho reales cada cántara. Esto supuesto

Si la cosa se vende *in genere*, ó determinada *ad mensuram*, perece para el vendedor, porque en ambos casos retiene su dominio. Pero si el comprador tuvo la culpa de que no se midiese al tiempo convenido, si perece despues de él, perecerá para el comprador. Tambien perece para este la cosa vendida siendo determinada; porque el derecho civil impide la traslacion de dominio por sola la compra, no sus efectos; esto es, que la utilidad ó perjuicio de la cosa vendida pertenezcan al comprador. Y asi, si Pedro compra á Juan una cuba de vino *ad corpus*, diciéndole: *Te compro esta cuba de vino en cien doblones*, si pereciere antes de entregar el vino, perecerá para Pedro. Al contrario sucederá si dicha cuba se compró *ad mensuram;* pues si antes de medirse se derramase, pereceria para Juan, mas el peligro del precio recae sobre Pedro comprador; de suerte, que si se mejora ó deteriora, ó crece ó mengua el valor de ella, el cómodo ó incómodo sea suyo, siendo la cosa indeterminada y vendida *ad mensuram.*

PUNTO III.

De á quién pertenecen los frutos de la cosa vendida.

P. ¿De quién son los frutos de la cosa vendida antes de pagar el precio? *R.* Los frutos que estan pendientes de las plantas al tiempo de comprarse, pertenecen al comprador, porque son parte de la cosa vendida, y esta se compra juntamente con estos frutos. Lo mismo decimos de los frutos futuros, cuando se compró la cosa, pagando el precio de ella, ó teniéndose por pagado; porque en este caso ya entró en el dominio del comprador, y la cosa siempre fructifica para su dueño. Del mismo modo si el vendedor culpablemente tarda en entregar la cosa al comprador, debe abonar á este el lucro cesante y daño emergente. La dificultad está en el caso que el comprador, ni pagase el precio, ni este se diese por satisfecho, sino que habiendo prometido satisfacerlo luego, ó en tal tiempo no lo hizo, ¿á quién pertenecerán entonces los frutos de la cosa?

R. Deben pertenecer al comprador, á no haber convenido expresamente en lo contrario los contratantes; porque una vez perfeccionado el contrato de venta, aunque el dominio no pertenezca al comprador, es justo, que asi como este debe sentir el incómodo, sienta tambien el cómodo. Ni los contraentes pueden convenir en que el vendedor goce de los frutos de la cosa, mientras el comprador no satisface su precio, por hallarse en este convenio una usura paliada; pues por la dilacion de la solucion se quedaba el vendedor con los frutos *ultra sortem.* Mas si por razon de la dilacion en satisfacer el precio el comprador padeciese el vendedor algun perjuicio, ó perdiese alguna justa ganancia, podria este compensarse de los frutos, ó de otra cosa, el lucro cesante ó daño emergente.

P. ¿A quién pertenecen los frutos intermedios cuando se disuelve el contrato de compra y venta? Antes de responder se debe advertir, que

este contrato puede disolverse de cuatro modos. Lo primero, si fue celebrado con pacto *adjectionis ad diem*, como diciendo: *te vendo esta casa con este pacto, que si dentro de un año puedo mejorar la venta, se repute por no vendida*, ó con pacto *legis commissoriæ*, como diciendo: *te vendo la casa con la condicion de que me pagues el precio en el espacio de un año, y no haciéndolo, sea el contrato nulo.* Lo segundo, puede disolverse el contrato si se celebra con pacto de retroventa, v. gr., diciendo: *te doy el dinero para que me vendas la casa, con el pacto de que siempre que me vuelvas el precio, te he de volver la casa.* Lo tercero, si pasado el año se disuelve el contrato por mútuo consentimiento. Lo cuarto, si siendo el contrato condicionado no se cumplió la condicion. Esto supuesto

R. 1. Si el contrato se celebró con palabras espresas y pacto *adjectionis ad diem*, ó *legis commissoriæ*, es nulo *ipso facto*, y asi los frutos intermedios pertenecen al vendedor; pero si se celebra con palabras oblícuas ó indirectas, pertenecen al comprador, porque en este caso la venta fué válida, y solo se rescinde desde el tiempo en que ocurre mejor ocasion, ó no se satisface el precio. Del mismo modo, si se disuelve el convenio por el pacto de retrovendicion, pertenecen al comprador los frutos intermedios desde el tiempo de la venta hasta su redencion. Los que se cojan desde este tiempo son del primer vendedor. La razon de uno y otro es, porque la cosa fructifica para su dueño, y si en el primer caso lo es del comprador, en el segundo lo es el primer vendedor.

R. 2. Si la venta fue condicional, se ha de distinguir; porque ó la condicion es *casual* ó *potestativa*. Dícese condicion casual la que no depende de la voluntad de los contraentes, y potestativa la que está al arbitrio de estos. Esto supuesto, si la condicion, sea la que fuere, no se cumple, fue el contrato nulo, y asi los frutos intermedios pertenecen al vendedor. Mas si se cumplió la condicion casual, pertenecen al comprador; porque el contrato se retrotrae al dia de la venta, y desde él se reputa el comprador dueño de la cosa. Lo contrario sucede cumpliéndose la condicion potestativa, y asi los frutos dichos tocan al vendedor.

PUNTO IV.

De las personas que pueden por derecho vender ó comprar, y de las cosas que se reputan venales.

P. ¿Quiénes pueden comprar y vender? *R.* La regla general es, que todos los que son hábiles para celebrar otros contratos, lo son tambien para comprar y vender. Con todo, algunos que absolutamente pueden contratar, estan inhibidos por el derecho positivo para ciertas compras ó ventas *pro suo libito*, como ya dijimos arriba, *cap.* 1. *punt.* 4. Los negociantes ó revendedores no deben comprar hasta que los moradores ó vecinos del pueblo se hayan surtido de lo necesario.

P. ¿Puede uno ser obligado á vender lo que es suyo? *R.* Regularmente no puede alguno ser obligado á ello, pero podrá el legítimo superior obligar al dueño á vender lo que posee, habiendo justa causa pa-

ra ello; y asi podrá ser compelido el dueño de una casa ó heredad á venderla, si fuere necesario para hacer un camino público, ó para edificar algun hospital ó monasterio, ó para otro fin en que se interese el bien comun. Tambien pueden ser compelidos los súbditos á vender su trigo, y á que no compren lo supérfluo, pudiendo escasearse para los demas.

P. ¿Qué cosas se pueden vender? *R.* Todas las que son precio estimables, y en las que el vendedor tenga el dominio y libre administracion. *P.* ¿Lo que se compra con dinero ageno, es del comprador ó del dueño del dinero? *R.* Algunas veces es del comprador, á saber: cuando este compra en su nombre sin que haya ley alguna que obste la compra. Otras son las cosas compradas con dinero ageno del dueño de este; como cuando se compran con dinero de las Iglesias, pupilos, menores ó soldados, por disponerlo asi las leyes.

P. ¿Es válida la venta de la cosa agena? *R.* Lo es en cuanto á trasladar su precio al vendedor, mas no en cuanto á trasferir el dominio de ella al comprador. La razon de lo primero es, porque las leyes reputan por válida la dicha venta. La de lo segundo es, porque nadie puede trasferir á otro el dominio que él no tiene, y el que vende la cosa agena no tiene el dominio de ella.

P. ¿Es lícito vender las cosas de que se puede usar mal? Antes de responder se ha de notar, que hay algunas cosas que por su naturaleza estan destinadas para lo malo, como los maleficios, libelos famosos y otras semejantes. Hay otras que por sí son indiferentes, y que pueden aplicarse á buenos y malos usos; como los vanos adornos de las mugeres, el veneno, los naipes, dados y otras muchas. Esto supuesto

R. Las cosas del primer género en ninguna manera pueden venderse lícitamente; pues seria cooperar al pecado ageno, aunque la venta seria válida conforme á lo que ya queda dicho. Acerca de las del segundo género, depende de las circunstancias el que sea lícita ó ilícita su venta. Si prevee el vendedor que el comprador las busca para usar mal de ellas, debe no vendérselas, á no ser rara vez, y esto con urgente necesidad. Si lo ignora, duda de ello, ó presume las quiere para usos lícitos, puede venderlas; porque por una parte las cosas no son de sí malas, y por otra puede el comprador usar bien de ellas; y en caso de usar mal es *præter intentionem* del que las vende. Con esta doctrina pueden resolverse muchos casos que omitimos por la brevedad, y por ser fácil su aplicacion.

PUNTO V.

De la negociacion.

P. ¿Qué es negociacion, y de cuántas maneras es? *R.* Es en tres maneras. La primera es aquella por la cual se compra lo necesario, y se vende lo supérfluo. Esta no es propiamente negociacion, sino una recta administracion doméstica. La segunda es por la cual se compra una cosa para venderla mas cara, despues de mejorarla con el arte ó la industria; como el que compra plata ó estaño para hacer artefactos de su materia y venderlos. Esta negociacion como la primera, es líci-

ta á todos, y á nadie se prohibe, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 77. *art.* 4. La tercera, que es la rigurosa y propia de los mercaderes, es: *Qua rem aliquam comparamus, ut integram, et non mutatam vendendo lucremur.* Lo mismo es cuando una cosa se permuta por otra por adquirir lucro.

P. ¿La negociacion propia es intrínsecamente mala? *R.* No; porque aunque á primera vista parezca serlo, es de su naturaleza indiferente; de manera, que segun el fin porque se ejerce, puede ser buena ó mala. Y asi puede ejercerse con culpa grave, ó con sola leve, ó sin alguna, y aun con mérito. Si se pone el fin último en la ganancia, habrá en ella culpa grave. Habrá culpa leve si se ejerce precisamente por el lucro; pero con tal ánimo, que esté el negociante dispuesto á abandonarlo todo primero que hacer cosa que vaya gravemente contra la ley de Dios. Se ejercerá sin pecado, y aun con mérito, si se practica mirando en ella el negociante á sustentarse á sí y á su familia, ó á que la república esté abundantemente provista.

P. ¿A quiénes está prohibida la negociacion propia? *R.* Lo está con graves penas á todos los religiosos y clérigos ordenados *in sacris*, y á todos los beneficiados, aunque no lo esten. Consta del cap. *Consequens...* 88, y de otros muchos lugares del derecho canónico. Las penas impuestas contra dichos negociantes son la de escomunion mayor y suspension *ferendas*, y la de perder la inmunidad de tributos, si amonestados la tercera vez no se contienen. Ademas de esto, el Concilio Tridentino renovó todas las penas impuestas en el derecho contra los clérigos negociantes, *sess.* 2. *cap.* 1. Tambien Benedicto XIV en su constit. que empieza: *Apostolicæ servitutis...* dada en 25 de febrero de 1741, estendió dichas penas á los clérigos que ejerciesen la negociacion, fuese por sí mismos ó por otros. Finalmente, Clemente XIII, en su carta de 17 de setiembre de 1759, dirigida á los Patriárcas, Arzobispos y Obispos, para que compelan á sus súbditos respectivos á observar en esta parte el espíritu y mente de la Iglesia, declara en ella al mismo tiempo, que el cambio activo es acto de negociacion propia, y por lo mismo prohibido su ejercicio á todos los clérigos, ya lo practiquen por sí, ya por medio de tercera persona. Véase á Benedicto XIV, *de Syn.* 10. *cap.* 6.

P. ¿Peca gravemente el clérigo que negocia una ú otra vez? *R.* No pecará gravemente si lo hace sin escándalo, á no ser la negociacion torpe notablemente, ó en gran cantidad; porque las leyes hablan del clérigo que ejerce la negociacion; y no se llama ejercer la negociacion el que una ú otra vez negocia, *quidquid alii dicant.* Ni tampoco pecará gravemente el clérigo secular no beneficiado, ni ordenado *in sacris;* pues en dichas prohibiciones solo se comprenden los beneficiados, los ordenados *in sacris*, y los religiosos.

P. ¿Es lícito á los clérigos negociar hallándose en grave necesidad, y sin otro arbitrio para socorrerla? *R.* Sí; porque las leyes eclesiásticas no obligan con tanto detrimento, como se ve en la del ayuno y otras. Mas el declarar si la necesidad es suficiente, pertenece al Ordinario, como lo declaró y deter-

minó Clemente XIII en la carta arriba citada.

P. ¿Está prohibida á los clérigos toda negociacion, aun la que no es propia y rigurosa? *R.* No; sino solo la rigurosa, en la que se compra una cosa mas barata, para venderla mas cara. Puede, pues, el clérigo comprar trigo ú otras cosas para venderlo á los amigos, ó á otros al mismo precio. Puede tambien, si tiene instruccion para hacer algunos artefactos, ó sabe pintar, comprar las primeras materias para hacerlos, ó los colores para pintura, y emplearse en dichas maniobras para evitar la ociosidad, siempre que sean decentes á su estado, y venderlas para surtirse á sí y á los suyos de lo necesario, como lo hacia el Apóstol. Puede tambien tener ganados para este mismo fin, mas no podrá alquilar los agenos con este intento, ni fabricar de su lana paños por medio de oficiales para venderlos, ni comprar bestias para alquilarlas por ganancia; porque estas y otras ocupaciones semejantes son indecorosas al estado clerical, y como tales prohibidas en el derecho canónico.

P. ¿Es lícito á cualquiera comprar gran cantidad de mercaderías antes que los demas compren lo que necesitan? *R.* No; por ser esta prevencion muy nociva á la república; pues por su medio se encarecen los géneros, y se impide que los demas se surtan de lo necesario. Mas despues que los demas hayan hecho su provision, es lícito á cualquiera comprar gran cantidad de las mercaderías sobrantes para venderlas despues á la menuda con una ganancia moderada; porque esto no es perjudicial, sino provechoso á la república. Los corregidores ó justicias de los pueblos deben disponer que los mercaderes no se anticipen á comprar, cuando los vecinos quieren hacerlo, asignando la hora en que hayan de entrar á comprar las revendedoras, asignando á estas el precio en que deben revender, para que no lo suban mas de lo justo.

P. ¿Los que son mercaderes por oficio, pueden vender las cosas mas caras que los que no lo son? *R.* Sí; porque los tales mercaderes son útiles á la república, y no estan obligados á servirla de valde. Por esto la cosa en manos del mercader vale mas que en la de otro que no lo sea. Pero deben acomodarse en la venta al precio corriente, sin pretestar para subirlo y esceder del justo, que compraron ellos mas caro, ó que hicieron muchos gastos; porque el trato está espuesto á pérdidas y á ganancias, y si hoy pierden los mercaderes, mañana ganarán, y aun en el dia mismo en que pierden en un género, ganan en otro. S. Tom. 2. 2. *q.* 77. *art.* 4. *in corp.*

P. ¿Es lícito vender el trigo mas caro, y para este efecto comprarlo mas barato. *R.* La comun sentencia reprueba esta negociacion, como repugnante á la misma naturaleza, por ser en perjuicio notable de los pobres y de la república, y asi no solo está dicha negociacion prohibida por el derecho canónico, sino por las leyes peculiares de casi todos los reinos, y en especial por las de Castilla, *ley* 19. *tit.* 11. *lib.* 5. de la Recopilacion. Y aunque por razones muy urgentes se revocó dicha prohibicion á consulta del real y supremo consejo de Castilla, volvió á renovarla nuestro católico monarca Cárlos IV, revocando la per-

mision concedida en 1765; y mandando se observasen las referidas leyes, volvieron estas á su vigor antiguo, como todo consta de su real cédula de 1790, en la que tambien se prohibe, que los labradores reciban dinero anticipado con obligacion de satisfacerlo en trigo.

PUNTO VI.

Del monipodio y pacto de retroventa.

P. ¿Qué cosa es, y de cuántas maneras el monipodio? *R.* El monipodio consiste en un convenio que se hace entre muchos de no vender ni comprar alguna cosa sino á tal precio. Se asignan cuatro principales monipodios, y á los que se reducen todos los demas. El primero es cuando uno ó muchos concurren á comprar un género, para lograr por su falta el venderlo mas caro. Este monipodio se halla reprobado por todos. El segundo es cuando alguno logra privilegio del príncipe para vender él solo tales géneros. Es lícito, habiendo justa causa, y con tal que el príncipe tase el precio, siendo la esclusiva sobre cosas necesarias á la vida. El tercero es cuando algunos impiden no lleguen los géneros al pueblo, para vender ellos mas caros los suyos. Esto es ilícito á los particulares por los perjuicios que de ello se siguen al público. Los príncipes y magistrados pueden prohibir la entrada de géneros estrangeros, para que los del pais no pierdan de su justo valor, segun convenga al bien comun, no al de los particulares solamente. El cuarto es cuando los mercaderes se convienen en no vender sus mercaderías sino á tal precio, ó los compradores se conciertan en no comprarlos sino á tanto. Segun el comun consentimiento es ilícito este monipodio por ser contra la caridad, y aun contra la justicia, si los vendedores esceden del supremo precio justo, y los compradores compran en mas bajo que el ínfimo. La dificultad está, en si será tambien contra justicia, cuando los monipodistas venden ó compran dentro del precio justo.

A esta pregunta responden algunos (esta misma opinion siguió el Compendio latino en la impresion de Roma) que el espresado monipodio no es contra justicia, siempre que se practique sin violencia, fraude ó engaño; pero nuestro sentir es contrario á esta opinion (y es la que adoptó el mismo Compendio en la impresion quinta hecha en Pamplona) por ser injusto privar al hombre del derecho que tiene á comprar las cosas al precio medio ó ínfimo, y asi los monipodistas que lo hacen no pueden menos de ofender la justicia. Lo mismo decimos, por la misma razon, de los que aunque sea con solas súplicas hacen que los géneros no vengan al pueblo para vender ellos mas caros los suyos.

A este género de monipodio se reducen otros varios; como cuando los artífices se convienen en que uno no concluya la obra comenzada por otro; que no se convengan en trabajar tal y tal cosa sino en tanto jornal; si esparcen los mercaderes la voz de que tal nave ha naufragado para subir de precio sus géneros. Ninguno duda que estas y otras invenciones ceden en daño de la república y sus vecinos, y por consiguiente que ofenden la justicia.

P. ¿Pecará contra justicia el que

vende sus géneros al precio corriente, pero nacido del monipodio, si él no concurrió á este? *R.* Si los géneros por razon del monipodio se hicieron raros, podrá venderlos al supremo precio, sin culpa, no siendo participante en el monipodio; porque si antes de este podia vender sus mercaderías al precio supremo, no debe ser privado de este derecho, pues no tuvo culpa en el monipodio de los otros.

P. ¿De cuántas maneras puede celebrarse el pacto de retroventa? *R.* De tres, á saber: ó en favor del vendedor ó del comprador, ó de ambos. Será en favor del vendedor, cuando la carga recae sobre el comprador, como diciendo: *Te vendo este libro con la condicion de que me lo vuelvas á vender pasado tanto tiempo.* Será por el contrario en favor del comprador cuando el gravámen se impone al vendedor, como diciendo: *Te compro esta heredad con la condicion, de que me la redimas al tiempo que yo señalare.* Será finalmente en favor de ambos cuando á uno y otro le queda libre facultad para apartarse ó rescindir el contrato.

P. ¿Es lícito el contrato dicho? *R.* Lo es en favor del vendedor cuando se celebra con las debidas condiciones que despues propondremos. Consta del capítulo 25 del Levítico, donde previene Dios á los israelitas no vendan sus posesiones sino con la condicion de redimirlas. La razon persuade lo mismo; porque la carga que se impone al comprador puede compensarse en el precio, como ya diremos. La que se impone al vendedor apenas puede hallarse sin usura, y así se reputa por ilícito el contrato de retroventa en favor del que compra. Por la misma causa, aunque de sí sea lícito dicho contrato celebrado en favor de ambos, rara vez puede permitirse. Se declarará mas todo lo dicho refiriendo las condiciones que deben acompañar al referido contrato para que sea lícito, que son las cinco siguientes: La primera, que el contrato se celebre con sincero ánimo de comprar ó vender, y sin paliacion de usura. Llámase usura paliada, cuando se encubre con otro contrato, como cuando el usurario compra á otro una casa en cien doblones, para que pasados uno ó dos años, la redima en el mismo precio, aprovechándose en ellos de los alquileres; que es lo mismo que si le prestase aquellos cien doblones para ganar con ellos los alquileres, en lo que se halla una usura paliada. La segunda condicion es, que se guarde el justo precio, entrando en cuenta el gravámen; pues la cosa que en sí vale veinte, si se impone gravámen al que la vende, vale mas, y si se impone al que la compra, vale menos; y asi debe aumentarse ó disminuirse su precio, segun en lo que los prudentes graduaren dicho gravámen. La tercera condicion es, que la cosa se venda al precio corriente cuando se retrovende. Y asi seria injusto el pacto de retrovenderla al mismo precio que se compró. La cuarta es, que el peligro ó utilidad de la cosa vendida pertenezca al comprador, asi como le pertenecen sus frutos. La quinta finialmente es, que se guarde la identidad de la cosa vendida, de manera que si vende vacía, vacía se revenda, ó si se compra con sus frutos, se redima igualmente con ellos.

P. ¿Qué es el retracto gentilicio? *R.* Es: *Jus concessum consanguineis proximioribus venditoris, recuperandi intra annum et diem bona immobilia ab ipso extraneis, seu cognatis remotioribus vendita.* Es esto lícito volviendo al comprador su precio, porque con esta providencia se atiende á la conservacion de las familias. Si cede de este derecho el consanguíneo mas próximo, ó es negligente en recuperar la cosa, entra en su lugar el que lo fuere despues de él, y así de los demas por su órden. Consúltense las leyes municipales de cada reino sobre esta materia.

P. ¿Qué es el contrato mohatra? *R.* Este contrato se da cuando uno compra á un mercader ó artífice sus mercaderías ó artefactos al fiado ó sin contar el dinero, al precio sumo, v. gr., á cien reales, y despues los vende al mismo, *numerata pecunia*, al precio ínfimo, esto es, en ochenta reales. O compra de un platero un vaso de plata entrando en cuenta las hechuras del modo dicho, y lo vuelve á vender al mismo, descontadas estas, porque le dé el dinero que asi vale. Esto supuesto

P. ¿Es lícito este contrato? *R.* 1. Haciéndose con pacto esplícito ó implícito de revender la cosa al mismo que la vendió antes, es un contrato prohibido por usurario, como lo declaró el Papa Inocencio XI condenando esta proposicion, que es la 40. *Contractus mohatra licitus est, etiam respectu ejusdem personæ, et cum pacto retrovenditionis prævia, inito cum intentione lucri.* La razon es, porque este contrato es un mútuo paliado virtual y del que se pretende la ganancia, y por lo mismo usurario.

R. 2. Si dicho contrato se hace sin pacto esplícito ni implicito no es contra justicia; porque ni el comprador compra *infra* del precio ínfimo, ni el vendedor vende *ultra* del precio supremo. Con todo, no debe permitirse tal contrato, porque apenas puede celebrarse sin escándalo. Por esta causa lo prohiben las leyes de casi todos los reinos, y especialmente las de Castilla, ley 21. *tit.* 4, y ley 22. *tit.* 15. *lib.* 5. de la nueva Coleccion.

PUNTO VII.

Del comisario ó internuncio del comprador y vendedor.

P. ¿Los que reciben géneros de su dueño para venderlos pueden retener para sí el esceso del precio si los venden en mas de lo que él les asignó? *R.* Con distincion; porque ó el comisionado para la venta es criado del dueño, ó conducido por él para este efecto, ó no. Si lo primero, debe entregar todo el precio de la cosa vendida á su dueño, porque no vende en su nombre, sino en el del dueño ó conductor, y por otra parte ya recibe su salario, obligándose por él á practicar todas las diligencias necesarias en utilidad del que se lo da. Lo mismo dicen algunos del amigo que por razon de la amistad toma á su cargo hacer el negocio del amigo. En este caso deberá el amigo satisfacer todas las espensas que hiciese el otro en su utilidad, pues la amistad no obliga á que las ponga de su casa.

Si es lo segundo, y el comisionado fué rogado por el dueño para vender sus géneros al precio designado, sin darle estipendio alguno por su trabajo, se hace juicio le cede el esceso en su utilidad. Lo

mismo se ha de decir si mejoró las cosas con su industria, como conduciéndolas de donde valian menos, á donde valiesen mas; porque entonces el esceso es fruto de su industria, á no ser que el esceso sea mas que lo que corresponde á su trabajo ó industria, que entonces, quedándose con lo justo, lo demas deberá entregar al dueño de las cosas vendidas: ó el comisionado se ofreció espontáneamente; y en este caso estará obligado á entregar todo el valor al dueño; porque á no condonarle este tácita ó espresamente el esceso, se cree que la designacion del precio solo fue para que no vendiese el género en menos. Esto es lo seguro, y lo demas está lleno de peligros.

Lo mismo debe entenderse de los que compran en nombre de otros; como si uno rogase á Pedro le comprase un caballo en cien doblones, y este lo comprase en noventa; pues segun lo dicho deberia volver á su dueño los diez doblones; porque en la dicha compra no hacia Pedro su negocio, sino el de quien se lo encargó. Si acaso Pedro hubiese aplicado mayor industria que la debida en favor del que le hizo el encargo, podria pedir la debida recompensa de ella, y no dándosela retener lo que fuese justo. Segun lo dicho no pueden los sastres, á quienes se encarga la compra de géneros, retener nada para sí con el pretesto de haberlos comprado mas baratos, ó de haber perdido de su trabajo, ni pretestando que el mercader les condonó parte de su justo precio, porque todos estos pretestos son muy frívolos. Lo cierto es, que los dichos oficiales deben con toda fidelidad desempeñar el encargo que se les hace, y ellos mismos se ofrecen voluntariamente á efectuar las compras. Ni es fácil creer á los mercaderes cuando les venden tales liberalidades, y menos tener por suficientes sus protestas para privar al dueño de lo que es suyo.

P. ¿El comisionado á quien se le prefijó el precio ínfimo ó medio, puede en estos precios comprar la cosa para sí y despues venderla al sumo dentro de lo justo, y reservarse este esceso? *R.* Puede, si se atiende el derecho natural, si habiendo hecho las debidas diligencias para vender la cosa sobre el precio asignado, no halló quien diese mas; porque en quedarse en este caso el comisionado con la cosa para venderla mas cara en ofreciéndose ocasion oportuna, no hace agravio al dueño de ella, ni tampoco al comprador, porque para satisfacer al primero ya puso las debidas diligencias; y respecto del segundo, no escede los límites del justo precio. Por derecho positivo de Castilla, *ley* 14. *tit.* 12. *lib.* 5. de la nueva Coleccion, se prohibe á semejantes comisionados comprar para sí, aunque sea por medio de otro, la cosa que se les entregó para vender, por lo espuestos que estan á cometer muchos fraudes injusticias. *Post factum* no deben ser tales comisionados obligados á restituir si practicaron todas las prudentes diligencias en utilidad del dueño; porque como ya dijimos á ninguno hacen agravio, y las dichas leyes se fundan en presuncion de él.

PUNTO VIII.

Del justo precio de las cosas.

P. De cuántas maneras es el precio de las cosas? *R.* En primer lu-

gar puede este ser *físico* y *político*. El físico es el que tiene las cosas por su naturaleza; y político es el que les conviene segun la estimacion moral y en cuanto sirven al uso de los hombres. Al presente solo tratamos de este segundo.

Divídese el precio político en *legítimo*, y *vulgar* ó *natural*. Legítimo se dice el que está tasado por las leyes ó el príncipe. Este consiste *in indivisibili;* de manera, que un maravedí que se le añada ya es ilícito. Vulgar es el que se juzga justo por la recta razon, atendidas las varias circunstancias que en particular pueden ocurrir. Este no consiste *in indivisibili*, sino que puede variarse á arbitrio prudente.

Por eso se divide el precio vulgar en *supremo*, *medio* ó *ínfimo*. Supremo es aquel sobre el cual no se puede vender la cosa. Infimo es menos del cual no se puede justamente comprar. Y medio es el que media entre uno y otro; como si la cosa segun su precio supremo vale once, segun el ínfimo valdrá nueve, y segun el medio valdrá diez, y asi en otros muchos casos, advirtiendo que la latitud entre el precio supremo é ínfimo puede ser mayor ó menor, segun el mayor ó menor precio de las cosas, lo que se debe regular por el juicio de los prudentes, atendidas todas las circunstancias. Esto supuesto

Decimos que el que vende sobre el precio supremo, y el que compra en menos del ínfimo en cualquier manera que sea, peca contra justicia segun fuere la materia, y tiene obligacion á restituir. La conclusion es notoria por ser claramente conforme al derecho natural; porque el que vende ó compra del modo dicho, es reo de injusticia respecto del prógimo á quien vende, ó de quien compra.

P. ¿Si los contraentes ignoran el justo precio de la cosa estan obligados á compensar la lesion, en conociendo la verdad? *R.* Con distincion; porque ó sabiendo que ignoraban el precio, convinieron mútuamente de su voluntad, ó creyeron con buena fe que aquel era el justo precio. Si lo primero, ninguno está obligado á compensar el daño del otro, porque el partido fue igual en ambos, esponiéndose mútuamente á perder ó ganar. Si lo segundo, se debe reparar la lesion en conociendo la verdad; porque la ignorancia del contraente no desnuda de su malicia al contrato. Segun esto, si un rústico ignorante quisiese vender una piedra preciosa sin saber su valor, conociéndolo el que la comprase, deberia manifestárselo.

P. ¿Puede uno vender la cosa sobre el supremo precio designado, por el detrimento que se ha de seguir en privarse de ella? *R.* Si el detrimento es verdadero, podrá hacerlo previniendo al comprador de él; porque el lucro cesante y el daño emergente, cuando los hay, son precio estimables, y por consiguiente vale mas la cosa que con ellos se ha de vender. Mas lo dicho solo podrá hacerse cuando el comprador solicita del dueño le venda la cosa, y este, á no ser solicitado, no la venderia. Puede tambien venderse la cosa en mas, por el afecto verdadero peculiar que le tiene su dueño, como si la estima por ser donacion del príncipe, ó por ser muy antigua en su casa, ó heredada de sus mayores. Mas no es lícito aumentar el precio de la cosa

por la utilidad que se sigue al comprador, porque esta no es del dominio del vendedor.

P. ¿Las cosas estraordinarias que no tienen precio determinado, como los animales ó pájaros estraordinarios, pueden venderse ó comprarse en cualquier precio? *R.* No; porque tambien todas estas cosas deben venderse y comprarse segun el valor que juzguen los prudentes tener, lo que debe tenerse por regla general, cuando las cosas no tienen precio asignado segun la estimacion vulgar.

P. ¿Las cosas que se venden á pública subasta ó á remate se pueden comprar y vender en cualquier precio? *R.* Se pueden, no interviniendo fraude; pues para este fin se esponen á la venta pública, y por la pública autoridad. Si intervinieren algunos fraudes viciarán el contrato, y quedarán los que los fraguan obligados á la restitucion.

P. ¿Qué se debe observar acerca del precio vulgar? *R.* Para su justa asignacion se debe mirar primeramente á la circunstancia del tiempo, y despues á la del lugar, pues por su mudanza puede variarse el precio vulgar de las cosas. Por lo que, si la cosa se vende ahora se ha de tener cuenta con el precio actual; si para despues, como los frutos venideros, se deberá atender al que tengan despues. Conforme á esto, el que vende el trigo en el mes de enero para entregarlo en el de agosto, lo debe vender en el precio que tuviere en este, de otro modo será el trato injusto. Lo mismo ha de entenderse en cuanto al lugar; y asi el precio de la cosa debe graduarse por el valor que tenga donde se halla. Por lo que si uno tiene la cosa en Salamanca donde vale cincuenta, no puede el dueño venderla en ciento en Madrid donde reside, á no ser que el dueño la hubiese de conducir á donde mas valiese, especialmente si lo hiciese á sus espensas. Por esta causa pueden los mercaderes que de lejos, y con grandes gastos conducen los géneros, venderlos al precio corriente del pueblo donde se hallan.

P. ¿De donde suele provenir el aumento ó diminucion del precio vulgar? *R.* De diversos principios. Y en primer lugar las cosas en manos del mercader se reputan en mas, que en las de otro particular, que no tiene por oficio el venderlas. Puede ademas aumentarse el precio por la penuria del género, abundancia de compradores y de dinero; asi como por el contrario, la abundancia del género, la escasez de compradores y de dinero lo suelen disminuir. Igualmente puede variar el precio el modo de comprar, porque mas subido precio suelen tener las cosas vendiéndose á la menuda, por la incomodidad que trae consigo tal venta, que vendiéndose por mayor.

Del mismo modo se puede comprar en mas bajo precio lo que se compra por hacer favor al vendedor, cuando voluntariamente ofrece la cosa que el comprador no necesita. Se disminuye tambien el precio, si el vendedor condona parte del justo; mas esto rara vez sucede, y solo entre parientes y amigos se presume haya esta libre condonacion. Algunos añaden por motivo, para desmerecer las cosas de su valor, la necesidad del que vende; mas esto de ningun modo se debe admitir, porque solo la necesidad comun, no la particular, puede au-

mentar ó disminuir el precio de las cosas.

P. ¿Si un mercader sabe que dentro de poco tiempo ha de aportar gran copia de ciertos géneros, y por consiguiente que han de bajar de precio, podrá vender los suyos al precio corriente? *R.* Sí; porque la noticia privada no varía el precio de las cosas. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 77. *art.* 3. *ad* 4. Con todo, la caridad obliga al vendedor á no vender á uno solo mucha copia de sus géneros, dividiendo su venta entre los que no sean pobres, y á quienes la compra no cause especial detrimento. De lo dicho se deduce, que el que sabe que el valor de la moneda ha de bajar en breve, puede sin injusticia pagar sus deudas segun el valor actual de ella, y comprar otro, no interviniendo dolo ó fraude, ni notable perjuicio del vendedor.

P. ¿Es conveniente que el príncipe ó la potestad legítima tase el precio de las cosas? *R.* Asi lo siente S. Tom. 1. 2. *q.* 93. *art.* 1. *ad* 2, porque es mejor que todas las cosas se gobiernen por las leyes, que dejarlas al arbitrio de cada particular.

P. ¿De cuántos modos puede tasarse el precio de las cosas? *R.* De tres: ó en utilidad del comprador, ó en la del vendedor, ó en la de ambos. Mas frecuentemente se hace en utilidad del comprador, asignando á las cosas el precio, para que no se vendan en mas, aunque puedan venderse en menos, y este precio consiste *in indivisibili versus magnitudinem*, como en la tasa de los granos. Será en utilidad del vendedor, cuando se determina que la cosa no pueda venderse en menos que en tanto, como sucede en el censo redimible. Finalmente, será en utilidad de ambos cuando se asigna un precio indivisible del todo, como en la tasa de la carne, pan ó vino. No obstante, si el vendedor quiere voluntariamente vender en mas bajo precio, puede bien ceder del derecho que tiene al mayor, asi como si el comprador quiere comprar mas caro, á ninguno hace injuria.

P. ¿Puede el vendedor obligar al comprador á que pague el precio tasado en tal moneda? *R.* No; porque esta carga es precio estimable, y asi el obligarle á ella, seria exigir de él mas del precio legítimo. Cuando la cosa es de inferior calidad no puede venderse al precio tasado, sino que se debe rebajar de él á proporcion del defecto que tuviere, porque la tasa se ha de entender respecto de las cosas que tienen el valor comun. Por esta misma causa pueden venderse tambien sobre la tasa las que escedan notablemente el precio tasado. Y asi, aunque esté tasado el precio del vino ó del trigo, podrá venderse sobre la tasa el vino generoso ó el trigo selecto, que escedan notablemente al vino ó trigo comun. Por lo mismo puede tambien mezclarse un trigo mas puro con alguna porcion de otro que no lo sea tanto, de manera que de ambos resulte un trigo comun, y de un valor regular. Esta mezcla no se debe admitir en el vino ú otros licores en cuanto á echarles agua, porque en ella son de menos estimacion, y es mas fácil su corrupcion. Mezclar con un vino fuerte otro mas flojo, cuando se ha de beber luego, no seria injusticia, por la razon arriba dicha: con todo, se deben evitar tales misturas, como

espuestas á fraudes y engaños.

P. ¿La tasa del trigo obligará en años de grande escasez? *R.* Si estuviere en su vigor y observancia obliga de justicia; y aun principalmente está impuesta para cuando los haya. Tasado el trigo, se tasa tambien la harina y el pan cocido; de manera, que si el trigo vale veinte y ocho reales, dos libras de pan valgan veinte y ocho maravedís, ó el precio que se asigne á este, teniendo en consideracion los gastos de cocerlo, y la justa ganancia de los panaderos por su trabajo y empleo.

P. ¿Es lícito vender mas caro vendiendo al fiado? *R.* 1. El vender ó compar mas caro ó mas barato precisamente por vender al fiado, ó comprar pagando con anticipacion, es una usura paliada; porque dicha espera ó anticipacion es un verdadero mútuo cuando es el precio mas ó menos de lo justo. Por eso no lo será si este fuere mayor ó menor dentro del precio justo; como si la cosa segun el precio supremo vale veinte, y diez y seis segun el ínfimo, podrá venderse al fiado en veinte, y á diez y seis á dinero contante, ó anticipando la paga. Asi todos con S. Tom. 2. 2. *q.* 78. *art.* 2. *ad* 8.

R. 2. Se pueden vender mas caras las cosas al fiado si al tiempo de la entrega del precio se cree han de valer mas, y el dueño las habia de haber conservado hasta él, ó al contrario, si habian de valer menos en dicho tiempo, podrán comprarse en mas bajo anticipando el dinero, Tambien pueden venderse mas caras por razon del lucro cesante ó daño emergente, como mas largamente diremos despues.

R. 3. Tambien por el peligro estrínseco de perder el dinero dimanado de la condicion del comprador, puede aumentarse el precio de las cosas lo que fuere necesario para la seguridad, con tal que el temor sea prudente, y se avise al comprador, porque el esponerse el vendedor á dicho peligro es precio estimable, y asi podrá por esponerse á él exigir algo mas de lo que valga la cosa que se vende.

R. 4. Igualmente se pueden vender mas caras al fiado las cosas preciosas, que en gran cantidad se conducen á las ferias, ú otros géneros preciosos que se traen de las Indias, porque en estos casos no se aumenta el precio ó se disminuye por venderse al fiado, ó comprarse con dinero en mano, sino por la comun estimacion de los hombres, y modo de vender, segun las cuales circunstancias ya está recibido se vendan en mas al fiado, y en menos á dinero contante.

P. ¿Es lícito el contrato en el que se compran mas baratas las lanas por anticipar su pagamento? *R.* No; porque si este contrato fuese lícito acerca de las lanas, ¿por qué no habia de serlo acerca de las demas cosas? Luego si se reprueba respecto de otros géneros y frutos generalmente, tambien se deberá reprobar en órden á las lanas. Algunos se valen para abonar este trato de la costumbre que dicen haber de ello en España. Pero lo que muchas veces hemos visto en los mercaderes de este género, es anticipar el dinero para comprar las lanas, segun el precio que tuvieren al tiempo de la entrega, ó convenirse con los dueños de ellas en tanto precio por arroba, por

el tiempo de ocho ó diez años, esponiéndose igualmente al peligro de ganar y perder, lo que es muy diferente del caso de la cuestion; porque si se aumenta ó disminuye algo del precio, no es por comprarse al fiado, ó venderse á dinero en mano, sino por razon del daño seguido, ó de otro título justo; y si no lo hubiere, será ilícito el contrato.

P. ¿Es lícito comprar en mas bajo precio de lo que valen los instrumentos de crédito, y los mismos créditos por anticipar su paga? *R.* No lo es cuando la deuda es cierta y fácil su cobranza, porque el derecho líquido á mil, vale mil y no menos. Mas si la accion no fuese del todo cierta, ni fácil la cobranza segun la estimacion comun, se podria comprar en menos, aun cuando para el comprador fuese fácil la cobranza, porque esto se atribuye á su fortuna, supuesto que el asunto de sí era difícil y peligroso. A los depositarios reales y ministros del rey, en ninguna manera es lícita tal compra en menor precio por la misma razon, que no lo es al príncipe, ni á otro deudor respecto de su deuda.

PUNTO IX.

De los vicios ó defectos de la cosa que deben manifestar el vendedor ó comprador.

Los defectos de la cosa pueden ser *intrínsecos* ó *estrínsecos*. Intrínsecos son los que están unidos á ella, como si el trigo está inficionado. Los estrínsecos son los que le provienen *ab extrinseco*, como si por decreto del príncipe ó por otra causa ha de valer menos dentro de breve tiempo. De estos ya dijimos que no estan obligados los compradores ni vendedores á manifestarlos; y asi la dificultad solo versa por lo que mira á los defectos intrínsecos. Lo que en este punto dijéremos del vendedor, se entiende tambien del comprador.

P. ¿Está el vendedor obligado á manifestar los defectos de la cosa que ha de vender? *R.* 1. Si el comprador pregunta de ellos no puede ocultarlos, aun cuando tenga ánimo de vender la cosa en menos por ellos; porque de lo contrario el dolo daria causa al contrato, á no ser que el defecto sea de poca monta, y que aun conocido por el comprador, no dejaria de comprarla; porque entonces rebajando del precio lo conveniente podria venderla.

R. 2. Aunque el comprador no pregunte los defectos de la cosa, si esta tuviere alguno intrínseco, por razon del cual fuese nociva para el comprador, estaria obligado á manifestarlo; y no lo haciendo quedaria con la obligacion de restituir, asi el esceso del precio, como los daños seguidos al comprador. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 77. *art.* 3.

P. ¿Cuáles son los defectos de la cosa que estan obligados á manifestar el vendedor y comprador? *R.* Pueden ser en tres maneras: ó acerca de la sustancia, como vendiendo estaño por plata; ó en cuanto á la cantidad, como vender con medida defectuosa; ó en cuanto á la cualidad, como si se vende vino débil por fuerte. En el primer caso es nulo el contrato; en los otros dos, aunque sea válido, es injusto, y en todos hay obligacion á restituir. Y aun cuando los defectos de la cosa no deban manifestarse regularmente, cuando por sí son manifiestos;

no obstante, si el comprador fuese tan ignorante, que no los llegase á conocer, deberia el vendedor que esto entendiese declarárselos; porque supuesta su rudeza, es lo mismo que si fuesen ocultos, pues para él lo son.

Cuando el que vende la cosa, estando ignorante del defecto, declara al comprador que no quiere quede por su cuenta si tuviere algun vicio oculto, no estará obligado á la restitucion, aun cuando despues se manifestase alguno; porque en el caso dicho, el comprador echó sobre sí el peligro, de que se exoneró el vendedor. Mas si este conocia el vicio de la cosa, ó esta tenia muchos defectos, nada sirve la dicha protesta para no quedar obligado á restituir en ambos fueros, por ser fraudulenta y dolosa. Si de la venta á nadie se sigue perjuicio, y el comprador no preguntare los defectos de la cosa, podrá el vendedor venderla con ellos, rebajando el precio hasta lo justo, no sea que si manifiesta los que tiene el género, el comprador no quiera dar por él ni aun lo que vale. Asi Santo Tomas en el lugar citado.

¿Puede el vendedor sustituir una cosa por otra igualmente útil para el fin del comprador, v. gr., una medicina por otra de que carece, y se llama el *quid pro quo?* *R.* Aunque no obraria fielmente, ni se le deba esto aconsejar, sino en caso de necesidad, no pecaria contra justicia, disminuyendo el precio de la cosa sustituida con arreglo á su defecto; porque aunque la cosa sea físicamente diversa, no lo es moralmente, y en cuanto conduce al fin, como lo ejecutan varias veces los boticarios. Pero estos deberán prevenir al médico que carecen de este ó el otro medicamento, para que disponga lo que convenga.

CAPITULO III.

Del mútuo y de las usuras.

Siendo el mútuo fundamento de la usura, juntamos ambas cosas en este capítulo, tratando primero, aunque brevemente de aquel, para hacerlo despues mas largamente de esta.

PUNTO I.

Del mútuo.

P. ¿Qué es mútuo? *R.* Es: *Contractus in quo traditur res usu consumptibilis, quoad dominium, et usum, sub obligatione postmodum similem in specie reddendi.* *P.* ¿Cuáles son las obligaciones del que presta y de aquel á quien presta? *R.* Las del que presta son las cuatro siguientes: 1.ª Que si la cosa prestada tiene algun defecto le avise de él á quien la presta. 2.ª Que no pida se le devuelva lo que prestó hasta el tiempo prefijo, y si no se determinó alguno, hasta que se pase el que á juicio prudente se crea razonable. 3.ª Que admita la paga cuando quiera hacerla el que recibió el empréstito. 4.ª Que no exija cosa alguna precio estimable sobre lo prestado, segun que mas difusamente lo declararemos en adelante. Las obligaciones del que recibe el mútuo son tres á lo menos. 1.ª Que vuelva lo prestado al tiempo designado, ó cuando lo pidiere prudentemente el que lo prestó. 2.ª Que si de su detencion culpable se siguie-

ron algunos daños al mutuante, esté obligado á restituirlos. 3.ª Que vuelva otro tanto como se le prestó, y de la misma calidad y bondad.

P. ¿Hay algunos que no esten obligados á satisfacer lo prestado? *R.* Lo que se prestó á algun pueblo, Iglesia ó lugar pio, como tambien al menor ó su curador, no hay obligacion á volverse, mientras no se pruebe haberse convertido en su utilidad. Lo mismo decimos de lo que se prestó á los hijos que carecen de bienes castrenses ó casi castrenses, y que no son *sui juris. Leg. in Cod. ad Senat. Consult. Macedoniam.* Estarán, sí, obligados los hijos á satisfacer el mútuo, si tuvieren bienes castrenses ó casi castrenses, ó si creyeron *sui juris* al tiempo de su recepcion, y lo mismo si recibieron lo que de sus padres debian recibir, ó estando en la milicia en tiempo de guerra; ó finalmente, si se obligaron con juramento á pagarlo. Por derecho de Castilla es irrito todo contrato hecho por los hijos sin el consentimiento de sus padres, aunque sea jurado. *Ley* 22. *tit.* 11. *lib.* 5. *de la nueva Coleccion.*

PUNTO II.

Naturaleza, division y malicia de la usura.

P. ¿Qué es usura? *R.* Es: *Lucrum ex mutuo proveniens. P.* ¿De cuántas maneras es la usura? *R.* Se divide lo primero en *clara* y *paliada*, ó *formal* y *virtual.* La clara es, cuando se exige como de justicia alguna cosa sobre el capital, como si el que presta ciento pide le devuelvan ciento y cinco. La paliada es, cuando se incluye en otros contratos, y se encubre con ellos, como si uno vende un caballo que vale cincuenta doblones, y por darlo al fiado, ó por otro título quiere el vendedor se le vuelvan ó paguen cincuenta y cuatro. Se divide lo segundo, la usura, en *real* y *mental.* La real es, cuando de facto se recibe el lucro ó se pacta. La mental es, cuando con el mútuo se intenta alguna ganancia.

P. ¿Por qué derecho está prohibida la usura? *R.* Lo está por todo derecho divino, humano y natural. Que lo esté por derecho divino y humano consta del *cap. Cum super... de usuris*, donde dice Alejandro III: *Cum usurarum crimen utriusque testamenti pagina detestetur.* Y en la *Clement. unic.* §. *ultim. de usuris*, donde se dice sea castigado como hereje el que afirme que la usura no es pecado. Calvino adhiriéndose á los griegos cismáticos quiere sea lícito exigir de los ricos un lucro moderado por el mútuo, pero este es un error impío. Que tambien esté la usura prohibida por el derecho natural, se prueba; porque el mismo derecho natural prohibe no se exija mas de lo justo en ningun contrato, y consistiendo la usura en exigir en el mútuo mas de lo justo, se deduce estar prohibida por el derecho natural. Asi todos los teólogos con S. Tom. 2. 2. *q.* 78. *art.* 1.

Arg. contra esto. Dios concedió á los hebreos el que recibiesen usuras de los estraños, como consta del *cap.* 23, *del Deuter.* luego la usura no es intrínsecamente mala. *R.* Dios concedió á los hebreos los bienes de sus enemigos y el dominio de ellos; y el recibir lo que era suyo estaba líbre del crímen de usura. El recibirlas de otros estraños solo fue una permision que se les toleró para evi-

tar mayores daños, y que por lo mismo no sirve para abonar la usura. S. Tom. *q.* 78. *art.* 1. *ad* 2.

P. ¿Se da parvidad de materia en el pecado de usura? *R.* Se da, asi como en el hurto y la rapiña, pues el hurto es uno y otro.

P. ¿De cuántas maneras puede darse usura mental? *R.* De dos. La primera, cuando uno presta con ánimo de recibir alguna cosa *ultra sortem*, pero sin recibir de facto ganancia alguna. La segunda, cuando ademas de la prava intencion de hecho se recibe interés. En este caso, ó el que recibió el empréstito dió el esceso graciosamente ó no. Si lo primero, podrá el mutuante retenerlo, conociendo la voluntad del dador. Si lo segundo, estará obligado á restituir el esceso como injustamente adquirido. Y esta misma obligacion tendria aun en el caso que el que prestó no tuviese prava intencion, y pensase que el que recibió el mútuo le daba graciosamente el esceso, si conoció despues ser otro el intento de este, ó dudase de él; pues supuesto este conocimiento ó duda, quedaria en obligacion de restituir el esceso, á lo menos *pro qualitate dubii.*

P. ¿Es usura mental esperar del mútuo alguna cosa sobre lo prestado? *R.* No lo es esperar por él la amistad y benevolencia, por no ser estos bienes precio estimables. Pero lo será esperar por este motivo lo que lo fuere, ó intentarlo primariamente, aun como de gratitud; pues como nos previene Jesucristo en su Evangelio, *Luce* 6, de tal manera debemos prestar, que no esperamos por ello lucro alguno: *Mutuum date, nihil inde sperantes.* Con todo, no será usura mental aun cuando se mezclase alguna esperanza de remuneracion por el mútuo, supuesta la voluntad absoluta de darlo *gratis*, como lo advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 78. *art.* 2. *ad* 3.

Pero no se debe admitir la opinion que dice ser lícito manifestar esta esperanza é intencion, diciendo á quien se presta, *que espera se porte como amigo, y que le será grato el que se muestre agradecido,* aun cuando haga esto sin imponerle obligacion civil alguna; porque no está esto libre de una vehemente sospecha de usura; pues para incurrir en este vicio basta que por cualquier título se pida alguna cosa precio estimable sobre lo prestado, como consta de la proposicion 42, condenada por Inocen. XI, que decia: *Usura non est dum ultra sortem aliquid exigitur tamquam ex benevolentia, et gratitudine debitum, sed solum si exigitur, tamquam ex justitia debitum.*

P. ¿Es lícito exigir por el mútuo alguna ganancia moderada por lo menos á los ricos? *R.* Toda usura está generalmente reprobada sin escepcion de personas, como lo sienten todos los católicos contra los hereges; y asi siempre es ilícita por mas moderada que sea la ganancia, moderado ó poderoso aquel de quien se exige.

P. ¿Es usura obligar á quien se presta á que preste él despues? *R.* Sí; porque tal obligacion es precio estimable. Por esta misma razon es tambien usura obligar al que recibe el empréstito á que compre de la oficina del que le prestó, ó á que muela en su molino, como tambien á que le haga algun favor ó beneficio, á que reciba el mútuo parte en dinero y parte en géneros, ó que lo co-

bre en parte de su deudor. Será tambien usura imponerle la obligacion por el mútuo de pagar al que se lo da las deudas inciertas, ó que salga por su fiador. Será finalmente usura cualquier obligacion que se le imponga, no estando obligado á ella de justicia. No obstante, el pedir al que se presta otro empréstito al mismo tiempo no será usura, si entre uno y otro se da igualdad; porque entonces mas que mútuo se puede decir se da un contrato innominado de *do, ut des.* Y aun cuando lo sea de mútuo, se supone hacerse sin incómodo de aquel á quien se da, ó con igual de ambas partes.

P. ¿Es usura pedir al que se presta la accion á que está obligado por caridad ó por alguna otra virtud que no sea la justicia? *R.* Con distincion; porque ó de la omision de la accion á que se le obliga nace obligacion de restituir ó no. Si lo primero, se dará usura; como si uno pidiese á Pedro prestado con la condicion de que si viese que se preparaba fuego para quemar su heredad, tuviese obligacion de justicia á darle aviso. Si es lo segundo, no habrá usura, como se hace patente en este mismo caso, si la obligacion de avisar solo se le pidiese á Pedro como debida por caridad. Lo mismo si pacta con él que debe rezar el rosario que tiene votado, ó que oiga Misa los dias de fiesta. Pedir prenda para seguridad del empréstito no es usura; pero no se puede vender, aun cuando el mútuo no se satisfaga al tiempo debido, no habiendo dado aviso primero al dueño de ella. Mas si la prenda que se pide fuese alguna cosa fructífera, cuyos frutos haya de participar el que prestó, mientras no se satisfaga lo prestado, es conocida usura; porque es lo mismo que exigir los frutos ademas de lo prestado. Esceptúase cuando el sugeto no da al yerno el dote de su hija, y mientras no lo entrega le concede el usufructo de alguna heredad ó heredades; porque en este caso se da para que fructifique en su favor en lugar de la dote; y por consiguiente, si los frutos de la hacienda que suple sus veces fueren mas cuantiosos que lo que el dote habia de producir, se debe el esceso al dueño de ella, ó deberá computarse por parte del principal.

P. ¿De cuántas maneras puede cometerse la usura paliada? *R.* De innumerables. Y asi, siendo casi imposible referirlas todas, solo tocaremos algunas mas frecuentes.

R. ¿Puede exigirse alguna cosa por el mútuo á causa de ser el dinero presente mas estimables que el futuro? *R.* El decirlo está condenado por el Papa Inocencio XI en la proposicion 41, que es la siguiente: *Cum numerata pecunia prætiosior sit numeranda, et nullus sit, qui non majori faciat pecuniam præsentem, quam futuram, potest creditor aliquid supra sortem exigere à mutuatario, et eo titulo ab usura excusari.*

P. ¿Por la obligacion de no pedir lo prestado hasta cierto tiempo, se puede exigir alguna cosa mas? *R.* Tambien está esta opinion reprobada en la proposicion 42, condenada por Alejandro VII, que decia: *Licitum est mutuanti aliquid supra sortem recipere, si se obligat ad non repetendam sortem usque ad certum tempus.* El esperar algun tiempo la satisfaccion del empréstito es necesario, atendida la naturaleza del contrato; y asi, si por esta causa se

pudiese exigir interés, siempre la habria para ello. Por lo mismo tampoco se puede exigir *aliquid ultra sortem* por el trabajo del que presta en contar el dinero, por ser tambien intrínseco al mútuo contar ó medir lo que se entrega, á no ser que el que presta necesitase de otra persona para contar el dinero ó medir el trigo, ó para conducirlo de una parte á otra, en cuyo caso se le deberia satisfacer al jornalero su trabajo por el que reciba el mútuo.

P. ¿Es usura prestar con la obligacion de devolver el empréstito en la misma especie y cantidad de moneda? *R.* 1. No será usura cuando se duda igualmente del aumento ó decremento de su valor, porque entonces ambos se esponen igualmente á la pérdida que á la ganancia, y asi es igual la condicion de los dos. Tambien se puede prestar sin usura trigo viejo con la obligacion de volverlo nuevo de la misma calidad y valor, porque esto no es pedir mas de lo que se prestó.

R. 2. Habrá usura en el caso propuesto, cuando el que presta sabe ó ó cree que al tiempo de satisfacer el mútuo ha de tener mayor valor la moneda ó cosa prestada, si él no la habia de conservar hasta el mismo tiempo; porque el que presta veinte pesos cuando cada uno vale veinte, y los pide cuando valen treinta, es claro pide mas de lo que prestó. Lo mismo es de otras cosas; como si uno presta diez fanegas de trigo cuando vale la fanega á treinta, y las pide cuando vale cada una á treinta y cinco. Y asi debe quitarse del número á proporcion del mayor valor que tenga al tiempo de satisfacerse la deuda.

R. 3. Si con buena fe se prestó sin pensar cosa alguna del precio de la cosa prestada, y despues crezca su valor, se debe volver la misma en especie, en número y bondad, siendo de las cosas que se consumen con el uso, como vino, trigo y otras semejantes; porque en ellas no se atiende tanto á su valor estrínseco cuanto á su bondad intrínseca. Lo contrario se ha de decir, por la razon opuesta, cuando el empréstito se hizo en dinero; porque en este mas se mira al valor estrínseco que á otra circunstancia; y asi se ha de volver el importe de lo que se recibió en el mútuo; como si uno reibió prestados veinte escudos cuando cada uno valia veinte reales, y cuando vuelve el empréstito vale cuarenta, bastará volver los diez, que valen lo que antes valian los veinte. Segun estas reglas puede el que presta moneda de oro ó plata pactar el que se le vuelva en moneda de la misma calidad; pero no podrá el que da moneda de calderilla obligar á quien le presta á volvérsela en oro ó plata, porque seria imponerle una obligacion que no tiene.

PUNTO III.

Del daño emergente, lucro cesante y peligro de la suerte.

P. ¿Puede pedirse algo *ultra sortem* por razon del lucro cesante ó daño emergente? *R.* Bajo estos títulos se palia frecuentísimamente la usura; y asi es preciso examinar con mucho cuidado si realmente se originan del mútuo. Con todo, si verdaderamente se hallaren en el mútuo, y tuvieren su orígen de él, es sentencia comun ser lícito exigir algo *ultra sortem* por razon de ellos;

porque asi uno como otro son estrínsecos al mútuo y precio estimables. Dáse no obstante esta diferencia entre el lucro cesante, y el daño emergente, que este se puede exigir totalmente, mas no aquel, sino cuanto se estime la esperanza de conseguirlo, y teniendo presentes el peligro y las espensas necesarias para su consecucion. Asi Santo Tomas, 2. 2. *q*. 62. *art*. 4; *y q*. 78. *art*. 2. *ad* 1.

P. ¿Con qué condiciones se puede exigir por el lucro cesante y daño emergente *aliquid ultra sortem?* *R*. Con las cuatro siguientes: 1.ª Que realmente provenga del mútuo y no de otro principio. 2.ª Que se le avise al principio al que recibe el mútuo del dicho daño ó lucro cesante, para que si no quiere echar sobre sí esta carga, desista de su intento. 3.ª Que se dé el empréstito, no por ganar, sino por socorrer la necesidad del prógimo y á peticion suya. 4.ª Que si el que prestó no padeció daño alguno ni perdió alguna ganancia, nada reciba sobre lo prestado, y esto aun cuando al principio conviniesen en satisfacer el lucro cesante ó daño emergente; pues no habiéndose seguido ni uno ni otro, no hay título para exigir mas de lo prestado, á no ser que al tiempo del convenio interviniese verdadero peligro, y hubiesen pactado equitativamente acerca de él; que entonces justa es la compensacion, segun el mayor ó menor gravámen que el que presta echa sobre sí. Si el mútuo se saca por fuerza, miedo ó fraude, no hay duda que debe satisfacerse el daño que se siga, como el lucro que se pierda por él, aun cuando al principio no haya habido convenio sobre ello; y lo mismo se ha de decir, si no se satisfizo la deuda al tiempo debido culpablemente.

P. ¿Puede exigirse algun interés en el mútuo por el peligro de perder lo que se presta? Dos peligros pueden considerarse en el mútuo. Uno general é intrínseco, y que se halla respecto de cualquiera á quien se preste. Por razon de este nada se puede recibir sobre lo prestado, por ser una usura manifiesta. El otro se llama peligro estrínseco, por no nacer de la naturaleza del mútuo, sino de la cualidad de la negociacion, ó de la peculiar condicion de aquel á quien se presta; como si prudentemente se cree será poco fiel en satisfacer lo que se le mútue; ó que no se podrá cobrar de él sin trabajo é incomodidad. Esto supuesto

R. Se puede recibir alguna cosa *ultra sortem* por el peligro estrínseco dicho, si verdaderamente lo hubiere, graduándose la cantidad á juicio prudente, segun fuere el riesgo y la condicion del que la ha de satisfacer; porque el esponerse á peligro de perder lo prestado, ó de no poderlo cobrar sin dispendio propio, es cosa estraña al mútuo y precio estimable; y asi no se pide el esceso por el mútuo, sino por una cosa que respecto de él es del todo accidental. Asi lo respondió la congregacion de Propaganda Fide á la tercera pregunta propuesta por los misioneros de la China, en que se incluye en términos el caso propuesto, y en la respuesta nuestra resolucion. Con todo, no será lícito exigir dicho esceso, sino con las cinco condiciones siguientes: 1.ª Que el dicho peligro sea cierto y no fingido. 2.ª Que se pacte el es-

ceso antes de dar el mútuo. 3.ª Que no se pida mas que lo que exige la equidad natural. 4.ª Que si el que recibe el empréstito da suficiente caucion y fiador, no se obligue á mas. 5.ª Que si el que pide prestado es muy pobre, no se le grave sobre sus posibles; porque de lo contrario el mútuo mas seria contra él que en su favor.

P. ¿Es lícita en el mútuo la pena convencional? *R.* Lo es, no siendo impuesta en fraude de la usura, y haciéndose con estas cinco condiciones: 1.ª Que solo obligue cuando la dilacion en pagar fuere culpable; porque donde no hay culpa, no debe haber pena. 2.ª Que la detencion sea notable como lo es la pena. 3.ª Que si se paga parte del empréstito, no se exija toda la pena, sino con igualdad á la parte que se dejó de satisfacer. 4.ª Que sea proporcionada á la culpa. 5.ª Que ambas partes convengan en la imposicion de la pena.

PUNTO IV.

De los contratos de sociedad, aseguracion y trino.

P. ¿Qué es contrato de sociedad? *R.* Es: *Duorum, vel plurium conventio contribuendi ad commune lucrum, et damnum secundum proportionem rerum contributarum.* Se da, pues, contrato de sociedad cuando dos ó mas se convienen entre sí para negociar, contribuyendo cada uno por ello, ó con su dinero, ó con su industria y trabajo, ó con sus géneros ó animales, para que asi la ganancia como la pérdida recaiga sobre todos proporcionalmente. Puede esto hacerse de dos modos: 1.º Cuando muchos mercaderes hacen un cúmulo de su caudal ó mercaderías, teniendo unos mismos criados para su comercio. 2.º Cuando uno de los socios pone el dinero y otro la industria, ó esta y alguna parte del caudal. En el primer caso todo es comun entre los socios; mas en el segundo no hay tanta igualdad; y asi el lucro ó detrimento debe ser á proporcion de lo que cada uno contribuye. Esto supuesto

P. ¿El contrato de sociedad es lícito? *R.* Lo es con las condiciones siguientes: 1.ª Que el que entrega el dinero, los géneros ó animales, sufra el peligro de ellos, y no pretenda quede salvo el capital. 2.ª Que la cosa que se aplica á la sociedad contribuya de hecho á la negociacion, *aliàs* seria usura, si se hiciese para socorrer la necesidad, fingiendo la sociedad que no hubiese. Lo mismo se ha de decir, si la cosa fuese inútil para negociar, ó aquel á quien se entrega fuese imperito para ello. 3.ª Que sea la negociacion lícita, *aliàs* se pecará segun fuere su malicia. 4.ª Que asi el lucro como las espensas, gastos y daños se repartan entre los socios, á proporcion de lo que cada uno ha contribuido, guardando toda equidad. 5.ª Que la sociedad se contraiga por tiempo determinado, no pudiendo alguno de los socios separarse de ella antes que se cumpla, y si alguno se separa sin consentimiento de los demas, sentirá el daño y no el provecho. *Ley act. ff. pro socio.*

P. ¿Si acabada la sociedad no resultó ganancia alguna, y solo se conservó el capital de uno de los socios, se deberá dividir entre él y el que puso la industria equivalente? *R.* No; porque asi como si hubiera

perecido el capital, hubiera perecido para su dueño, asi permaneciendo, es justo venga derecho á él.

P. ¿Por qué modos se acaba la sociedad? *R.* Por los cuatro siguientes: 1.º Cuando se finalizó el tiempo prefijado en ella. 2.º Por la muerte natural ó civil de alguno de los socios. 3.º Por mútuo consentimiento de estos. 4.º Por la pobreza ó impotencia física ó moral del socio. Asi en la ley citada arriba.

P. ¿Es lícito el contrato duplicado de sociedad, en el cual se asegura ó el capital ó la ganancia? *R.* 1. Es ilícita la sociedad en que se asegura el capital, ya sea de dinero, ya de otra cosa; porque con esta condicion sale de los términos de sociedad, y degenera en mútuo, en el cual el que presta no pierde el capital, quedando este á cargo del que recibe el mútuo. *R.* 2. No hay injusticia en asegurar la ganancia, cuando se espone el capital al peligro; porque en este caso solo se da un como compromiso en que ambas partes se esponen al riesgo, conviniendo en una ganancia cierta menor, por otra mayor, pero incierta, y de marera que si el capital perece inculpablemente, nada pueda pedir su dueño.

P. ¿Qué es aseguracion? *R.* Es: *Contractus quo quis pro pretio suscipit in se periculum alicujus rei;* v. gr., de un navío ó de tales mercaderías. Es lícito este contrato, guardándose la proporcion debida á juicio de prudentes é instruidos en la materia entre el precio y el peligro. Y asi, el que sabe no hay alguno, no puede celebrar dicho contrato. Conviene para evitar pleitos y discordias que se celebre por escrito, designando asi el precio como la cosa asegurada. La noticia de los dos contratos que acabamos de proponer es necesaria para la inteligencia del que ahora hablaremos.

P. ¿En qué consiste el contrato llamado *trino?* *R.* Consiste en la union de tres contratos, que son el de *sociedad*, *aseguracion del capital y venta de la ganancia mayor incierta, por la menor, pero cierta;* en esta forma: Pedro celebra contrato de *sociedad* con Pablo, negociante, dándole cien doblones, para que con este dinero y su industria logre la ganancia que se propone, y se divida entre ambos. Con este contrato esperaba Pedro ganar treinta sobre el capital, y para no perder este, celebra con el mismo Pablo otro de *aseguracion* del mismo capital, condonándole diez de los treinta que esperaba adquirir. Finalmente, deseando Pedro tener alguna ganancia cierta aunque moderada, mas que otra mayor incierta, pasa á celebrar con el mismo Pablo otro nuevo contrato de *venta* del mayor lucro incierto por otro menor cierto, vendiendo, v. gr., los veinte por doce. Con esto queda Pablo obligado á satisfacer á Pedro el capital, y ademas doce de ganancia, pierda ó gane en su negociacion. Esto supuesto

P. ¿Se debe reputar por usurario este contrato? *R.* Sí; porque como advierte Benedicto XIV, *de Synod. lib.* 10. *cap.* 7. *num.* 3, asi lo declaró Sixto V, despues de un maduro exámen en su Constit. 68, que empieza: *Detestabilis....* espedida en el año de 1586. Ni vale decir, que en esta Constitucion solo quiso Su Santidad reprobar el contrato en que se pide la aseguracion del capital en fuerza del de sociedad, mas

no cuando se asegura el capital y la ganancia en virtud de otro contrato distinto, esto es, del de aseguracion, ó que solo habla en cuanto al fuero esterno. No vale, vuelvo á decir, este efugio; porque el sumo Pontífice quiso resolver la controversia suscitada entre Soto y Navarro, y esta no era del contrato de sociedad ni precisadamente respecto del fuero esterno, sino acerca del contrato trino segun queda espuesto, y con respecto al fuero de la conciencia.

Pruébase tambien la resolucion con razon. Porque el contrato trino es un verdadero mútuo, en el que se trasfiere el dominio de la cosa; luego será usura exigir por él mas del capital. Que sea verdadero mútuo se prueba; porque el socio que en este contrato asegura al otro el capital y la ganancia, es verdadero dueño de aquel, y asi puede disponer de él á su arbitrio, ó para la negociacion ó para otra cosa; pues al que lo entrega nada se le da haga de él lo que quiera, siempre que se obligue á conservarle en su derecho, y le contribuya con la ganancia estipulada; y asi el que recibe el capital se hace dueño de él, siendo el pacto ó convenio de negociacion con él solo aparente.

Dirás: los tres contratos espresados son lícitos si se celebran con tres sugetos diferentes; luego tambien lo serán aunque se celebren con uno mismo. *R.* Negando la consecuencia; porque asi como el contrato mohatra es lícito con diversos sugetos, y no lo es repecto de uno mismo con pacto de retroventa, asi decimos lo mismo de los tres contratos de que se adintegra el trino, que aunque cada uno por sí pueda ser lícito, no el compuesto de todos tres juntos, por las razones ya dichas.

PUNTO V.

De la obligacion de restituir lo adquirido por las usuras, y de los montes de piedad.

P. ¿Adquiere el usurero dominio de lo que gana con usura? *R.* No; porque siendo el contrato usurario nulo, no puede adquirirse dominio alguno por él. S. Tom. 2. 2. *q.* 78. *art.* 3. De aqui se sigue lo primero, que si la cosa adquirida por usuras crece, crece para su dueño, y si mengua es en perjuicio del usurero, como poseedor de mala fe, y lo mismo si perece. Síguese lo segundo, que el usurero no puede trasferir á otro el dominio de la cosa adquirida por usuras; porque no puede dar lo que no tiene, á no ser que de tal modo se mezcle con otras cosas suyas, que no se pueda discernir entre ellas, en cuyo caso adquiere su dominio con obligacion de restituir.

P. ¿Tiene el usurero obligacion á restituir? *R.* La tiene, ya sea que adquiera el dominio de lo que de esta manera consiguió, como opinan algunos, ya sea que no lo adquiera, como queda dicho; porque siempre se verifica, que ofende la justicia conmutativa. Si se ignora el verdadero dueño, debe hacerse la restitucion á los pobres, ó emplearse lo adquirido en obras pias, y esta obligacion pasa á los herederos del usurero. Finalmente, debe decirse de este lo que ya queda dicho del injusto poseedor de lo ageno en órden á deber restituir lo que adquirió mediante el dinero logrado usura-

riamente, como tambien respecto de los frutos de la cosa conseguida por tan injusto arbitrio. Tambien debe decirse lo mismo de los que cooperan con el usurero á sus injusticias, que se dijo de los que influyen en los hurtos ó en otras acciones que ceden en perjuicio del prógimo, en órden á quedar obligados á la restitucion, por ser la razon una misma; y asi tenemos por impertinente repetir aqui lo que ya dijimos largamente en su propio lugar.

P. ¿Es lícito pedir prestado con usuras? *R.* No; porque seria cooperar al pecado del usurero. Puede, sí, uno pedir absolutamente prestado al usurero, aunque solamente para socorrer alguna grave necesidad en que se hallare, y que de otra manera no pueda socorrer. Asi Santo Tomas, 2. 2. *q.* 78. *art.* 4.

P. ¿Qué penas impone el derecho contra los usureros? *P.* Contra los que son públicos *publicitate juris, vel facti*, hay impuestas, á lo menos las diez siguientes, á saber: la de infamia, la de inhabilidad para recibir los Ordenes sagrados, la de suspension ferenda de órden y beneficio, siendo clérigo el usurero, la de privacion de recibir la sagrada Eucaristía, la de privacion de sepultura eclesiástica, la de quedar inhábiles para testar, ó de disponer de sus bienes *causa mortis*, la de no recibir la Iglesia sus ofrendas voluntarias. En pena de este crímen se prohibe sepultar en la Iglesia á los usureros autoritativamente bajo las penas de suspension y escomunion; y á los que les alquilan casas para el ejercicio de sus usuras se amenaza con las censuras eclesiásticas. Otras penas se hallan establecidas por las leyes peculiares de cada reino, como puede verse en las del de Castilla, *ley* 4 *y* 5. *lib.* 8. de la nueva Recopilacion.

P. ¿De qué manera se ha de portar el confesor con el usurero? *R.* 1. Siendo público no debe absolverlo sino en el artículo de la muerte, á no ser que antes satisfaga, asi al escándalo como á los daños causados, segun sus facultades; ó que por lo menos dé suficiente caucion para ello, si actualmente no pudiere satisfacer. Está ademas obligado el confesor á imponerle alguna penitencia pública, para que asi satisfaga mas plenamente al escándalo. La misma caucion ya dicha debe dar al confesor y á sus herederos en el artículo de la muerte, para que satisfagan á sus acreedores. *R.* 2. Aunque el usurario sea oculto no se le debe absolver fuera del artículo de la muerte sino satisface antes en cuanto pueda, ó no pide á sus acreedores esperen su satisfaccion. En el artículo de la muerte se le podrá absolver, si *aliàs* está dispuesto.

P. ¿Qué se entiende por monte de piedad? *R.* Cierto cúmulo de dinero ó de otras cosas que se consumen con el uso, congregadas para el socorro de los pobres, depositando los que reciben de él alguna prenda, y contribuyendo con algun esceso sobre lo recibido para sustento de los que lo administran.

P. ¿Son lícitos estos montes pios? *R.* Lo son con las condiciones que diremos despues. Asi estan aprobados en el Concilio Lateranense 5, celebrado en tiempo de Leon X, y en el Tridentino, *sess.* 22. *de Reformat. cap.* 9. El fin con que se debe depositar el dinero en estos montes pios ha de ser el socorrer á los

pobres, como lo declaró Paulo III, no con ánimo de ganar, sino con celo de caridad, como lo previno Paulo IV. Con todo, los que depositan en él sus caudales pueden recibir alguna ganancia moderada por razon del lucro cesante ó daño emergente, segun la costumbre de cada region.

P. ¿Con qué condiciones son lícitos los espresados montes pios? *R.* Con las seis siguientes: 1.ª Que solo se reparta entre los pobres del pueblo donde está situado. 2.ª Que se reparta en tanta cantidad, y no en mayor. 3.ª Que se dé el mútuo hasta determinado tiempo, v. gr., por un año. 4.ª Que el que recibe el empréstito deposite prenda de igual valor á lo que recibe, para asegurar de este modo la conservacion del monte. 5.ª Que este mismo contribuya con algo mas de lo que recibió para soportar los gastos de la conservacion del dicho monte. 6.ª Que si á su debido tiempo no se satisface lo que de él se estrajo, se venda la prenda depositada, y deducida la cantidad prestada, y el esceso con que debia contribuir el que recibió el mútuo, se le devuelva el sobrante de su importe al que la depositó.

CAPITULO IV.

De los cambios, censos y otros contratos particulares.

PUNTO I.

Del cambio.

P. ¿Qué es cambio? *R.* Aunque el cambio latamente tomado comprenda toda permutacion, rigurosamente hablando, es: *Contractus commutationis pecuniarum, qui communitèr causa lucri exercetur.* Es, pues, el cambio permutar un dinero por otro con alguna ganancia.

P. ¿En qué se divide el cambio? R. Se divide lo primero en *real* y *seco.* El primero es, en el que se permuta una moneda por otra verdaderamente. El segundo es, en el que solo es ficticia esta permuta; como si uno necesita de dinero en Roma, y lo recibe alli con la obligacion de volverlo conforme al valor que tengan los cambios en la primera feria de Leon de Francia. Este cambio es una usura paliada; porque siendo un mútuo verdadero, solo en la apariencia es cambio, subrogando en él la distancia del tiempo por la del lugar. El cambio real se subdivide en *manual* y *local,* ó *por letras.* El manual es, cuando se da de mano á mano una moneda por otra mayor ó menor; por esta razon se llama manual. El local se da, cuando se permuta el dinero que se entrega en una parte por otro que se ha de entregar en otra; y llámase *por letras*, porque comunmente se hace por escrito. Uno y otro cambio es lícito, segun la sentencia comun, no interviniendo en ello dolo ó fraude.

P. ¿Porqué título es lícita la ganancia por razon del cambió? *R.* Pueden asignarse muchos. El primero es el mismo oficio de cambiar, ya sea que lo tenga el cambista por asignacion del magistrado, ó que lo tome por su voluntad; pues de cualquier manera es útil á la república. Si el que cambia tuviese salario asignado por este oficio, nada podrá recibir de los que concurren á él, á

que les permute un dinero por otro. El segundo título es la incomodidad de juntar, numerar, conservar y distribuir toda clase de monedas para la utilidad del comun. El tercero (dejando otros) es la misma diversidad de las monedas; porque aunque en razon de tales todas sean del mismo valor, no en razon de mercaderías, cuyas veces suple el dinero en el cambio manual, en el que uno es de menos estimacion que otro para el fin de trasportarse ó distribuirse. El lucro que se haya de llevar por el cambio, queda al juicio prudente de los peritos en esta materia.

P. ¿Es lícito á cualquiera llevar interés por el cambio manual? *R.* Si fuere en cuantidad notable ó frecuentemente, á todos es lícita la ganancia por las razones dichas. Esceptúanse los clérigos, á quienes está prohibida la negociacion, segun que ya dijimos hablando de esta. Si alguno por cambiar una corta suma quisiese llevar interes, declararia en el mismo hecho su avaricia. Estos cambios la misma sociedad civil pide se hagan graciosamente.

P. ¿Por qué título es lícito el cambio local? *R.* Por varios. 1.º El trasladarse ó trasportarse el dinero de un lugar á otro dentro ó fuera del reino, lo que ejecuta virtualmente el que cambia por letras. 2.º La mayor estimacion de la moneda en un lugar que en otro, que debe suplir el que recibe el cambio. 3.º Porque la moneda que está presente es de mas estimacion que la ausente espuesta á peligros y contingencias. Pero no es lícito pactar al principio el interés que se ha de llevar en el caso de no satisfacerse al tiempo determinado, ni practicarse los cambios, sino hasta las primeras ferias, sin estenderse de unas en otras, como lo determinó Pio V en una constitucion del año de 1571. Véase á Benedicto XIV, *de Synod. lib.* 10. *cap.* 5. *à num.* 7.

PUNTO II.

De los censos.

P. ¿Qué es censo? *R.* Segun aqui lo consideramos es: *Jus percipiendi aliquam pensionem ex persona, vel ex re alterius utili ac fructifera.* Es, pues, la materia del censo, si se atiende el derecho natural, cualquiera cosa útil y fructífera, sea en bienes muebles ó raices. Del censo hacen varias divisiones los jurisconsultos, que omitimos por no ser tan propias de nuestro intento, y solo propondremos las que puedan servir á las materias morales.

P. ¿En qué se divide el censo? *R.* Se divide en *real*, *personal* y *misto*. Real es el que se instituye sobre cosas fructíferas, como heredades, casas etc., las que pasan con la misma carga á cualquiera que las poseyere. Personal es el que recae sobre la persona, quedando obligada con sus bienes ó trabajo á satisfacer la pension. Misto es el que igualmente se funda sobre la persona y sobre sus bienes, obligando á la satisfaccion á estos y aquella. Se divide ademas el censo en *redimible*, porque puede redimirse, y en *perpétuo* ó *irredimible*, que nunca puede redimirse. Esto supuesto

P. ¿Son lícitos los censos atento el derecho natural? *R.* Si se habla del censo real irredimible, es sin duda lícito, por ser él un contrato

de compra y venta; pues por él, mediante cierta suma, se adquiere el derecho á parte de los frutos de la cosa hipotecada; y asi como esta podia venderse y comprarse, asi tambien se podrá lícitamente comprar y vender el derecho á parte de su utilidad. Lo mismo debe decirse del censo real redimible á arbitrio del vendedor, avisando primero al censualista á su debido tiempo, para que pueda disponer del capital segun le convenga. Al paso que este censo está libre de usura con las circunstancias espresadas, se ha de reputar por usurario el redimible á arbitrio del censualista ó comprador, segun la opinion mas probable, por ser en la verdad un mútuo paliado con el nombre de censo.

P. ¿Qué condiciones debe tener el censo segun el derecho eclesiástico? *R.* Aunque los sumos Pontífices Juan XXII, Martino V y Calisto III prescribieron algunas en sus estravagantes, las principales son las que señaló Pio V en su Bula, que empieza: *Cum onus...* espedida en el año de 1569, y son las siguientes: 1.ª Que el censo se instituya sobre bienes raices y fructíferos. Con esto queda escluido el censo personal. 2.ª Que el precio del censo se pague en dinero contado, y delante de testigos y notario. 3.ª Se prohibe la paga anticipada de los réditos, y el que se pacte con anticipacion. 4.ª Se prohiben los pactos acerca de los casos fortuitos, á no ser los que la naturaleza del contrato incluye, ó son consiguientes á su naturaleza. 5.ª Que el dueño de la hipoteca obligada al censo quede libre para poder enagenarla. 6.ª Se irritan los pactos que obligan al deudor á pagar el lucro cesante por su morosidad en pagar, ó que le precisan al cambio, ó á otras espensas. 7.ª Que no aumente el censo con los réditos no satisfechos. 8.ª Que no se pague carga alguna que no se deba en fuerza del contrato. 9.ª Que si perece la hipoteca en todo ó en parte, del mismo modo perezca ó se disminuya pro rata el censo. 10.ª Que el que tomó el censo pueda redimirlo en el mismo precio que lo tomó, cuando quisiere, escluido todo pacto en contra. 11.ª Que cuando este lo haya de redimir lo prevenga dos meses antes al censualista. 12.ª Que asignado una vez el precio no se altere.

P. ¿Obliga en todas partes esta constitucion? *R.* En cuanto á las condiciones que se reputan de derecho natural y divino no hay duda que á todos obliga. Lo mismo decimos de las demas que son de derecho eclesiástico, donde estuviere en su vigor, y no derogada por legítima costumbre la dicha constitucion; pues siendo una ley general comprende á todos los fieles. Por lo tocante á nuestra España, afirman graves autores, no sin sólido fundamento, que no obliga. Véase á Benedicto XIV, *de Synod. Diœc. lib.* 10. *cap.* 5. *n.* 5, donde supone que el rey católico Felipe II suplicó de ella á la santidad de Pio V en cuanto á las condiciones que no provenian del derecho natural ó divino, y que el sumo Pontífice accedió á sus reverentes súplicas.

PUNTO III.

De la locacion, conduccion, depósito, prenda, hipoteca, secuestro y otros.

P. ¿Qué es locacion, y qué conduccion? *R.* La locacion es: *Traditio usus rei pro pretio;* y la conduccion es: *Traditio pretii pro usu rei.* De estos dos contratos se forma y completa uno, á la manera que sucede de los de compra y venta; y asi lo que dijimos de estos puede en su proporcion aplicarse á aquellos. Pongamos para su inteligencia un ejemplo: Pedro entrega á Pablo un caballo para que use de él por una semana, bajo de cierto precio justo. Por parte de Pedro se llama este contrato locacion, y por la de Pablo conduccion.

P. ¿Quién puede locar ó alquilar la cosa? *R.* El que tuviere dominio sobre ella. La materia de este contrato son todos los bienes sobre que puede recaer el dominio, sean raices ó muebles. Los eclesiásticos solamente pueden arrendarse por espacio de un trienio. El que alquila ó arrienda debe dar cosa útil al fin del que la recibe, asi como este está obligado á satisfacer el justo precio. El que alquila su trabajo ó diligencia para custodiar un rebaño ú otra cosa, si aquel ó esta pereciere en todo ó en parte sin culpa alguna suya, á nada queda obligado en el fuero interno; pero para no ser obligado á la restitucion en el esterno, deberá probar su inocencia con juramento ó de otra manera. Cuando el que arrienda una heredad, no coge de ella algun fruto sin culpa suya, sino por suceder algun infortunio irregular, como por haberla devastado los enemigos, por alguna inundacion estraordinaria, ó cosas semejantes, dicta la equidad quede libre de la pension, como el que esta se disminuya cuando recibe el conductor alguna notable lesion por causa de piedra ú otro caso fortuito. No asi, cuando la lesion no fuere notable, aunque no coja tanta abundancia de frutos como regularmente solia coger, porque ni cuando estas son mas abundantes está obligado á aumentar el precio de la conduccion. Otras dificultades pertenecientes á este contrato son mas propias de los jurisperitos que de los teólogos, y por eso las omitimos. Del enfiteusis y feudo ya se trató en el Tratado XVIII.

P. ¿Qué es depósito? *R.* Es: *Traditio rei ad custodiam.* Puede ser por precio, y en este caso es *misto,* por ceder en utilidad del depositario, y del que lo deposita; y sin precio, y se llama *puro,* por ceder solo en utilidad del que deposita la cosa. El depositario no puede usar de la cosa, á no tener para ello consentimiento espreso de su dueño, ó ciertamente presunto. Está obligado el depositario á entragar á su dueño el depósito cuando se lo pida, á no ceder su entrega en su propio daño ó del prógimo, ó á no estar sus bienes confiscados ó publicados. A título de compensacion nadie puede detener el depósito, como ya dijimos en otra parte.

P. ¿Qué es prenda, ó tener en prenda? *R.* Es: *Traditio rei nobilioris pro ignobiliori ad hujus securitatem.* Entrégase, pues, la prenda para seguridad del mútuo, y para que se pague con ella, si no se sa-

tisface al tiempo prefijado, avisado de ello el deudor. El que recibe la prenda no puede usar de ella, sino de la manera que dijimos del depositario acerca del depósito.

P. ¿Qué es hipotica? *R.* Es muy semejante á la prenda, y asi puede definirse diciendo que es: *Res immobilis obligata creditori ad securitatem sui crediti.* Puede ser *espresa* y *tácita*, *general* y *particular*, como ya en otra parte queda dicho. La que estuviere obligada á uno, no puede obligarse á otro. Pasa con la misma carga á cualquiera que la posea. No puede venderse sino segun dijimos de la prenda, ó con consentimiento del deudor, y entonces solo lo que bastare para satisfacer la deuda.

P. ¿Qué es conmodato? *R.* Es: *Traditio rei ad usum pro tempore determinato.* El conmodatario solo puede usar de la cosa para aquello que se le conmoda; de otra manera obraria injustamente, y tendrá obligacion de restituir los daños que de ello se siguieron; mas no estará precisado á resarcir los detrimentos estraordinarios que de sí no estan anejos al uso de la cosa. Debe conservar esta con toda diligencia, haciendo los gastos ordinarios para ello, y finanalmente volverá á su dueño al tiempo convenido, bajo la pena de restituir cuantos daños se sigan de su culpable detencion.

P. ¿Qué es precario? *R.* Es: *Traditio rei ad usum cum precibus.* Se distingue del conmodato en que este no puede justamente pedirse por el que lo concedió hasta el tiempo concertado; mas en el precario no se designa tiempo alguno, y asi puede pedirse á arbitrio del que lo concede.

P. ¿Qué es salir fiador? *R.* Es: *Alienæ obligationis in se susceptio, qua quis se obligat ad solvendum in defectu principalis debitoris.* Y asi el fiador solo puede ser obligado en defecto del deudor principal, y no mas que á lo que este estaba obligado. El fiador debe estar hábil para pagar, pues no estándolo, seria un engañador, y quedaria obligado á resarcir los daños seguidos de su engaño. La muger no puede salir fiadora por su marido, y será la obligacion de ningun valor, á no firmarse con juramento. Debe hacerse este oficio graciosamente cuando no trae consigo alguna molestia ó incomodidad; si la ocasionare, podrá exigirse algun precio moderado.

P. ¿Qué es transaccion? *R.* Es: *Conventio onerosa, qua dubia jura, et incerta inter partes componuntur.* Una vez hecha equivale á sentencia del juez. Se prohibe acerca de los beneficios eclesiásticos, *cap. de Transact.*

P. ¿Qué es secuestro? *R.* Es: *Contractus, quo res litigiosa tertio custodienda traditur, ut ei rei reddatur, cui adjudicabitur.* *P.* ¿Qué es mandato? *R.* Es: *Obligatio gratis accepta agendi aliquid in alterius commodum.*

PUNTO IV.

Del juego y de la apuesta.

El juego se toma comunmente por todo aquello que es capaz á recrear el ánimo. Es de su naturaleza indiferente, y asi puede ordenarse al bien ó al mal. Por eso será lícito si se ordena á fin honesto, y se practica con las debidas circunstancias, y en este caso pertenece á la virtud de la eutropelia, como enseña S. Tom. 2. 2. *q.* 168. *art.* 2.

Mas puede el juego viciarse, ó por razon de la materia, como si fuese con palabras torpes ó con profanacion de la sagrada Escritura, ó por razon del fin. En el primer caso habrá grave culpa. En el segundo será grave ó leve segun fuere el fin. Y asi el jugar precisamente por la ganancia será pecado venial, y si la ganancia fuere notable y se adquiere con fraudes y engaños, habrá culpa grave. El que en el juego intenta principalmente recrearse, y segundariamente ganar, no cometerá, por este capítulo, culpa alguna. Puede tambien viciarse el juego por razon del tiempo, lugar ó persona. Esto supuesto

P. ¿Qué es juego lucrativo? *R.* Es: *Pactum in quo victori certaminis res ab utroque exposita tribuitur.* Divídese en *industrioso*, cual es aquel en que tiene la mayor parte la destreza, industria, arte ó fuerzas; y en *casual* ó *fortuito*, por depender la fortuna por la mayor parte de la casualidad. Segun la opinion mas comun de sí es lícito este juego, guardándose en él las debidas condiciones; porque asi como uno puede absolutamente hacer donacion de lo que es suyo, asi puede tambien trasferir en él el dominio bajo tal condicion, ya sea esta industriosa ó casual. Con todo, se debe usar del juego como de la comida ó bebida, y del sueño, mirando á lo que baste para desahogo de la naturaleza. Y asi se vicia las mas veces el juego, ó porque se invierte este fin, ó por gastar en él mas tiempo del que conviene, ó por faltarle otras circunstancias que lo han de cohonestar. Y asi:

P. ¿Qué condiciones se requieren para que el juego lucrativo sea lícito por ambas partes? *R.* Tres principalmente. 1.ª Que el jugador sea dueño, y pueda libremente disponer de lo que espone al juego. Y asi nadie puede jugar con el fátuo, ladron, hijo de familias, esclavo ó religioso, sobre aquellas cosas de que no pueden disponer respectivamente sin licencia de sus superiores. Lo mismo se entiende del que juega con el clérigo, que solo tiene bienes eclesiásticos, á no ser lo que juega de poco momento. 2.ª Que uno no compela al otro á jugar con violencia, dolo, fraude, afrentas ó amenazas; pues si asi lo hace, no puede ganar, y deberia restituir la ganancia; porque aunque el contrato sea válido, es injusto. Lo mismo se ha de decir del que no deja libre al que gana para retirarse cuando quiera del juego, amenazándole no le pagará si no continúa en él. 3.ª Que se observen las leyes del juego sin hacer fraudes ó trampas contra ellas, á no ser de las que llaman *legales* ó permitidas. Cuales deban reputarse por tales, depende de las condiciones que se impongan los jugadores, de la naturaleza del juego y costumbre del pais. En caso de duda se ha de estar al juicio de los peritos en el arte.

P. ¿Qué juegos estan prohibidos? *R.* Aquellos que principalmente deducen la ganancia de fortuna, y mas si de mera casualidad, y se esplican con el nombre de juego de dados. Todos los que juegan á juegos prohibidos, pecan segun la gravedad de la materia, y tienen obligacion á restituir la ganancia, donde estuvieren en su vigor las leyes que los prohiben, y no estan abrogadas por el uso contrario. Asi Santo Tom. 2. 2. *q.* 32. *art.* 7. *ad* 1. Ve-

rificase lo dicho en nuestra España; pues los reyes católicos Felipe V, Luis I, Fernando VI, y finalmente Cárlos III, velaron con sumo cuidado por la observancia de la ley 8. *tit.* 7. *lib.* 8. de la Recop. en la que se prohiben los dichos juegos bajo gravísimas penas, y asi pecarán gravemente sus trasgresores. El Concilio de Trento en la *sess.* 22. *cap.* 1. *de Reformat.* renueva todas las penas establecidas en otros Concilios, y por los sumos Pontífices contra los clérigos jugadores. Véase.

P. ¿El que juega al fiado, está obligado á pagar lo que perdió? *R.* Por lo que mira al derecho natural se ha de estar á la intencion de los jugadores y á la costumbre del pueblo. Por derecho comun positivo no tiene el jugador obligacion á pagar lo perdido. Lo mismo decimos atento al derecho de Castilla, aunque el juego no sea prohibido, por haberlo asi determinado Cárlos V en la ley citada, y haberlo corroborado Cárlos III en los años de 1772 y 1776.

P. ¿Qué es apuesta? *R.* Es: *Contractus, in quo duo vel plures de veritate rei contendentes, sibi invicem aliquid spondent, ut ejus sit, qui veritatem fuerit assecutus.* Este contrato es lícito, guardándose en él la debida igualdad. La verdad ó evento de la cosa sobre que se apuesta, debe ser incierta á ambas partes; pues si una está totalmente cierta del suceso, no habrá la dicha igualdad, y asi no podrá apostar por mas que la otra porfie sobre lo contrario, y quiera perdonarle la evidencia. Por esta misma desigualdad tenemos por injusta la apuesta hecha por uno con los muchos que concurren á la pretension de una prebenda, apostando con cada uno sobre que no la logrará; porque habiendo de recaer en uno solo, está cierto de que perdiendo con este ganará con los demas. Las apuestas sobre cosas malas, estan por todo derecho prohibidas.

P. ¿Es lícito el contrato llamado lotería? *R.* Lo es con las cinco condiciones siguientes: 1.ª Que sea sin fraude, y de manera que no recaiga la suerte mas sobre uno que otro. 2.ª Que se arreglen las contribuciones con proporcion al premio, asi por lo respectivo al número de los contribuyentes, como por lo relativo á la suma con que se haya de contribuir. 3.ª Que el estipendio que se asigne á los ministros sea no mas que el que corresponde á su trabajo. 4.ª Que se publiquen las leyes del sorteo antes de hacerse, para que con su noticia puedan deliberar los contraentes lo que les conviene. 5.ª Que el sorteo se haga con autoridad pública, la que tasará lo que se haya de dar por la entrada, y qué es lo que se ha de recibir en la estraccion.

PUNTO V.

De la promesa y donacion.

P. ¿Qué es promesa? *R.* La promesa hecha al hombre es: *Datio fidei libera et spontanea de re licita.* Se dice *datio fidei;* porque para promesa no es suficiente el propósito de hacer la cosa, sino que se requiere querer obligarse *ex fidelitate.* Llámase *libera*, por ser nula la que se hace con miedo ó fraude. *Spontanea*, por no ser onerosa, sino gratuita.

Ninguna promesa obliga á no ser que incluya voto, ó sea jurada antes de su aceptacion espresa ó tácita; porque para que una cosa pase al dominio de otro, es preciso el consentimiento del que lo adquiere, sea tácito ó espreso. Esto mismo debe decirse de la donacion. Si á quien se hace la promesa está presente, debe aceptarla desde luego. Si calla, se cree que la acepta; porque en lo favorable *qui tacet consentire videtur*, á no ser en algun caso raro que salga de la regla comun. Si estuviere ausente debe ser avisado por carta ó internuncio. Si remitida la carta revoca el propietario la promesa ó donacion, será la revocacion válida, como se ve en el matrimonio por procurador, en el que si se revoca el consentimiento antes de celebrarse, es nulo. Véanse otras particularidades en el Compendio latino.

P. ¿La promesa aceptada, obliga gravemente de justicia, ó solo venialmente de fidelidad? *R.* No saliendo de la línea de simple promesa solamente obliga levemente de fidelidad, atendida su naturaleza; pues como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 88. *art.* 3. *ad* 1. *secundum honestatem in qualibet promissione homo homini obligatur;* y la obligacion que solo es por razon de decencia ó fidelidad, solo es de su naturaleza leve. No obstante, si el cumplimiento de la promesa fuere muy necesario para evitar el mal grave del prógimo, será culpa grave contra caridad ó justicia faltar á ella, como si el médico promete curar á un enfermo, y por no cumplirlo, se le agravase notablemente la enfermedad; ó si uno prometiese guardar un secreto de mucha importancia, y lo revelase, y asi en otros casos semejantes.

P. ¿Qué es donacion, y de cuántas maneras? *R.* Es: *Datio rei libera et spontanea.* Divídese en *real* y *verbal.* La real es cuando se entrega la cosa; la verbal cuando se dona al ausente y necesita de la aceptacion del donatario manifestada. Ademas la donacion puede ser *inter vivos*, que es cuando el donante quiere que posea el donatario la cosa sin respecto alguno á la muerte. Esta donacion es irrevocable, á escepcion de algunos casos. Otra puede ser *causa mortis*, por la cual no quiere el donante que el donatario goze la cosa sino para despues de su muerte. Fuera de esto, la donacion una es *totalmente liberal* que no supone débito alguno, ni aun impropio; otra *remuneratoria* ó *antidoral* que supone débito de gratitud, y asi en toda propiedad no es donacion. Finalmente, la donacion puede ser *absoluta*, esto es, sin alguna condicion; y *condicionada* por hacerse con ella.

P. ¿Quiénes pueden donar? *R.* Todos los que tienen dominio y libre administracion de las cosas, á no prohibírselo el derecho, como se lo prohibe á los que juntamente son mudos y sordos de nacimiento, á los furiosos, amentes, borrachos, pródigos, impúberes, y á los eclesiásticos acerca de los bienes de la Iglesia, raices ó muebles que puedan conservarse. Se irrita tambien por el derecho la donacion de los religiosos sin licencia de sus prelados; las de los impotentes para pagar; las que se hacen entre casados, entre padres é hijos, y otras que pueden verse en los canonistas y juristas. La donacion *inter vivos*

de todos los bienes, es nula por derecho, á no firmarse con juramento, ó se haga para consagrarse el donante mas perfectamente á Dios. A los que hemos dicho se les prohibe donar, se ha de entender de la donacion liberal, no de la remuneratoria, que mas que donacion es una cierta solucion ó paga. El que recibe alguna cosa donada del que no puede satisfacer las deudas de justicia, está obligado á la restitucion por cooperar á la accion injusta en detrimento de los acreedores.

P. ¿Por qué causas puede revocarse la donacion *inter vivos?* *R.* Regularmente se señalan las tres siguientes: 1.ª La ingratitud del donatario. Y entonces se dirá que este es ingrato, cuando hiciere al donante atroces injurias, esté presente ó ausente; cuando pone manos violentas en él; cuando no cumple las condiciones puestas en la donacion; si insidia su vida; si le causa grave perjuicio en sus bienes; si estando necesitado gravemente no le socorre; si adultera con su muger ó corrompe á su hija. Mas deben estos delitos probarse delante del juez, y no debe revocarse la donacion antes de su sentencia, ni el donatario ingrato está obligado antes de ella á restituir la cosa donada. 2.ª Si el donante tuviere hijos despues de hecha la donacion, por creerse fue bajo la condicion de no tenerlos. Y en este caso aunque despues de hecha la revocacion mueran los hijos, subsiste esta: *quia actio semel extincta non reviviscit.* 3.ª Cuando la donacion es inoficiosa, esto es, contra la piedad que deben tener los padres para con los hijos, como si les perjudican á estos en la legítima. Si solo fuese inoficiosa en cuanto á la cosa, se rescinde solamente en órden á la parte en que se perjudica á los hijos. Si lo fuere en cuanto á la cosa y consejo, esto es, con ánimo de perjudicar á los hijos, se rescinde absolutamente, á no haberse hecho en favor de otros hijos ó descendientes, á la Iglesia ó lugar pio, en cuyo caso solo se revoca en cuanto perjudica á la legítima de los otros hijos, ó es nociva á estos, y solo despues de la muerte del padre; pues antes no tienen derecho á la legítima.

P. ¿Qué es donacion *causa mortis?* *R.* Es: *Per quam rem quam dono, malo me habere, quam ille cui dono, sed magis illum quam hæredem meum.* Esta donacion es revocable, como lo es la última voluntad, y asi se requieren para ella tantos testigos como para el codicilo.

CAPITULO V.

De los testamentos.

Anumerándose el testamento entre los contratos gratuitos, y siendo él la última disposicion de la voluntad humana, oportunamente trataremos de él en este último capítulo de los contratos. Mas siendo asunto no tan propio de los teólogos como de los jurisconsultos, nos contentaremos con proponer algunos puntos que pueden servir á que los confesores tengan alguna tal cual instruccion de esta materia.

PUNTO I.

Naturaleza del testamento y codicilo.

P. ¿Qué es testamento, y de cuántas maneras? *R.* Es: *Ultima dispositio voluntatis humanæ solemnitèr facta de eo, quod quis vult fieri post mortem, cum directa hæredis institutione.* Por las últimas partículas se distingue el testamente de todas las demas últimas voluntades. Dícese *solemnitèr facta*, porque sin las debidas solemnidades es nulo el testamento hecho *ad causas profanas.* Por lo que mira á España afirman muchos que es válido el testamento en cuanto á los legados, aunque se haga sin institucion de heredero. Sobre esta materia se han de tener presentes la leyes de cada reino.

Divídese el testamento lo primero, en *solemne* y *privilegiado.* El solemne pide la forma prescrita por el derecho; y de este hablamos ahora. Es de dos maneras: *cerrado* ó *escrito*, y *abierto* ó *nuncupativo.* Este no requiere escritura para su formalidad como la requiere aquel. Para el testamento nuncupativo se requieren por el derecho comun siete testigos varones, púberes, libres, llamados y contestes, esto es, que juntamente oigan la voluntad del testador. Por el de Castilla se piden tres testigos vecinos del lugar, con el escribano; y si este no se hallase, se pide la asistencia de cinco testigos vecinos, y si no se encuentra ni escribano, ni tantos testigos, serán bastantes tres testigos vecinos. Si el testamento se dispusiere delante de seis testigos, será válido, aun cuando estos no sean vecinos, ni asista escribano, teniendo las demas condiciones. Aunque el testamento nuncupativo no pida la firma del que testa ó de los testigos, lo mas seguro es ponerla con el lugar, dia y año en que se hace el testamento. Deben ademas los testigos ver juntamente al testador, oir su voz, y entender su voluntad; y asi el que perdió la habla no puede testar si no supiere escribir.

Esclúyense de poder ser testigos en los testamentos las mugeres, los sordos, los ciegos, furiosos, pródigos, infames, los que estan bajo la potestad del testador, el padre del heredero, el mismo heredero, y los que estan sujetos á su potestad. Pueden ser admitidos el legatario, los eclesiásticos, y regulares con licencia de sus superiores.

Para el testamento cerrado se requiere por derecho comun, que formada la escritura, asistan juntamente siete testigos, que sean varones, púberes, libres y llamados, delante de los cuales declare el testador, que aquel es su testamento y última voluntad; y si sabe escribir, firmará, y si no otro octavo testigo. Hecho esto, todos los testigos firmarán sobre el testamento, de manera que no sabiendo alguno escribir, ha de firmar otro por él, y cada uno debe sellar el testamento con su sello propio ó ageno. Por el derecho de Castilla se pide casi la misma solemnidad, añadiéndose el escribano; de suerte que haya ocho firmas con la de este, que tambien debe sellarlo ó rubricarlo. El testamento cerrado escrito por el mismo heredero es inválido, en cuanto á lo que le interesa, á no constar por otra parte ser distinta la voluntad del testador.

P. ¿Qué solemnidad se requiere

para el testamento privilegiado? *R.* Para él basta que conste ciertamente de la voluntad del testador, en cualquier manera que se manifieste. Llámanse testamentos privilegiados, en primer lugar, los que se hacen dejando por heredero alguna Iglesia, monasterio, hospital, á los pobres, ó el alma del testador, ó á otra obra pia; y finalmente, siempre que primariamente se ordene á bien espiritual. Del mismo privilegio gozan los testamentos nuncupativos de los padres en favor de sus hijos; los que hacen los soldados cuando estan en campaña; y todos los que sirven en algun cerco, aunque no sean soldados. De lo dicho nace, que aunque los demas testamentos hechos sin la debida solemnidad sean nulos, valgan en cuanto á los pios legados contenidos en ellos, por haber revocado el Papa Alejandro III, *in cap. Relatum... de testamentis*, todas las leyes que no favorecen las pias voluntades.

P. ¿Qué es codicilo? *R.* Es: *Quædam quasi pars, aut additio testamenti.* No se puede en él instituir directamente heredero, por suponerse ya nombrado en el testamento, de quien el codicilo es suplemento ó adicion. Requiere para su valor casi las mismas solemnidades que el testamento, segun las leyes municipales de cada reino, las que en todo caso es preciso tener presente. Suele ponerse en los testamentos la cláusula: *que aquella última voluntad valga en cuanto pueda valer segun el derecho.* Esta cláusula entre otros efectos que produce, sirve para que si la disposicion no vale en cuanto testamento, valga en cuanto codicilo, si tiene lo demas que para esto se requiere.

P. ¿Por cuántos capítulos puede ser un testamento imperfecto? *R.* Por los tres siguientes: 1.º Por defecto de la debida solemnidad; y entonces, segun la sentencia que tenemos por mas probable, es nulo, y no produce efecto alguno, sino en cuanto á los pios legados. 2.º Cuando empezado, no se pudo concluir, y en este caso se ha de decir lo que del precedente, v. gr., si queriendo el testador nombrar muchos herederos, habiendo espresado algunos, no pudo declarar los demas. 3.º Si se hizo con error, fuerza ó fraude. Tambien en este caso es nulo, en cuanto á la parte que dispuso del modo dicho. El que con solas súplicas indujese al testador á mudar el testamento, ó á que le deje á él, ó sus amigos por herederos ó legatarios, ni peca, ni está obligado á restituir. En la *Clem.* 1. *de privilegiis* se prohibe á los religiosos bajo de escomunion el retraer á los testadores de dejar pios legados á la Iglesia matriz.

PUNTO II.

De los que pueden testar, y ser nombrados herederos.

P. ¿Quiénes son hábiles ó inhábiles para testar? *R.* Todos los que gozan de uso de razon pueden testar de los bienes que poseen ó esperan poseer, á no estar inhibidos por las leyes. Lo estan por ellas los Obispos de los réditos de la Iglesia; los clérigos de los bienes eclesiásticos, no siendo *ad causas pias*, que para ellas se les permite por costumbre poder testar. Tampoco pueden hacer testamento los religiosos, impúberes, amentes, delirantes, mientras

lo estuvieren, los siervos hereges, sus fautores ó receptadores, los condenados á muerte, los públicos usureros hasta satisfacer á sus acreedores ó dar suficiente caucion de ello, aquellos cuyos bienes estan aplicados al fisco, el que es juntamente ciego y sordo á nativitate.

P. ¿Quiénes no pueden ser nombrados por herederos? *R.* No pueden serlo aquellos que por su culpa no pueden testar; porque asi como á estos se les prohibe puedan nombrar á otros por herederos, asi tambien los inhabilita el derecho para que ellos lo sean de otros. Sobre las demas clases de personas ó comunidades que por las leyes estan inhabilitadas para heredar, deben examinarse las leyes municipales de cada reino ó provincia, para arreglarse á ellas los testadores.

P. ¿De cuántas maneras puede uno ser heredero? *R.* Puede serlo ó *ab intestato*, ó *por testamento.* Será lo primero cuando le pertenece la herencia por sangre ó parentesco. Lo será del segundo cuando el testador lo nombra en su testamento. El heredero por testamento puede sorlo en seis maneras, á saber: *necesario*, *voluntario*, *universal*, *particular*, *suyo y no suyo.* Heredero necesario es aquel á quien el testador no puede menos de nombrar por tal, y que no haciéndolo es nulo el testamento. Tales son los hijos y demas descendientes, segun sus mas próximos grados. En defecto de descendientes, lo son los padres y demas ascendientes. Los hermanos y parientes colaterales no son herederos necesarios. A todos los herederos necesarios se les debe asignar su legítima libre de toda carga. Por el derecho de Castilla suceden en todos los bienes de los ascendientes, á escepcion del quinto, del que pueden disponer libremente. En el tercio de sus bienes pueden mejorar á alguno de los hijos, v. gr., si la herencia importa quince, pueden disponer de tres partes, que es el quinto, y despues de las doce que restan, pueden aplicar á un hijo cuatro, que es el tercio, dividiéndose despues las ocho partes restantes con igualdad entre todos los hijos.

Herederos *ab intestato* se dicen aquellos á quienes pertenece la herencia, cuando no hay testamento, ó este se declara por algun motivo nulo. Suceden en la herencia, segun el órden siguiente. Lo primero, los hijos *per capita*, á no estar desheredados por alguna de las causas que despues diremos. En defecto de hijos suceden en su lugar los nietos *per stipites*, esto es, todos los que tienen su orígen de un hijo, en cuanto representan al padre, y asi á todos no les corresponde sino una parte. No habiendo hijos ni nietos, suceden en la herencia el padre y madre del difunto; y en falta de estos el abuelo ó abuela por lo respectivo á los bienes profecticios; de suerte, que de los paternos son herederos los abuelos paternos, y de los maternos los abuelos maternos. No habiendo ascendientes ni descendientes suceden los hermanos y hermanas de padre y madre, y en defecto de estos los sobrinos carnales *ex utroque parente.* En defecto de los espresados entran, á lo menos en Castilla, los medio hermanos *per capita*, del mismo modo que dijimos de los abuelos en cuanto á los bienes profecticios. Faltando todos los ya dichos entran los parientes mas cercanos colaterales *per capita*, hasta

el décimo grado, segun el derecho comun, y segun el de Castilla hasta el cuarto; y en falta aun de estos sucede la muger, á no haber precedido divorcio. Faltando todos, entrará el fisco secular, si el difunto fuere lego, y el eclesiástico, si eclesiástico.

Heredero voluntario es aquel á quien nombra de su voluntad por tal el testador que no tiene herederos necesarios. El padre ó madre no pueden nombrar por su heredero al hijo espurio, ni deponerle por sí, ni por el fideicomisario mas que los alimentos. A los naturales se les concede suceder en la herencia á voluntad del testador, faltando hijos legítimos. Habiéndolos, solamente podrá el padre dejarles la duodécima parte de sus bienes. Respecto de la madre suceden igualmente los hijos naturales que los legítimos, asi por legítimo testamento, como *ab intestato.*

Heredero *universal* es el que sucede en todos los bienes del difunto, y por lo mismo queda tambien sujeto á todas sus deudas reales. El heredero *particular* es el que solamente sucede en parte de los bienes. Queda tambien proporcionalmente obligado á satisfacer las deudas reales del difunto. Heredero *suyo* se llama el descendiente próximo, aunque sea póstumo, que al tiempo de morir está bajo la potestad del difunto. Por derecho de Castilla se requiere que esté bautizado, y que sobreviva, á lo menos, por espacio de veinte y cuatro horas, *aliàs* se reputa por abortivo; y asi, ni él sucede en la herencia del padre, ni la madre puede heredarle á él. Finalmente, heredero *no suyo* se llama cualquier otro que lo sea, ó por testamento ó *ab intestato*, y que no adquiere la herencia en cuanto al dominio hasta entrar en ella, ó declarar que la acepta, lo que debe hacer dentro del espacio de un año. Si muriere él en este tiempo, pueden sus herederos entrar en la herencia, no habiéndose cumplido el año. Está obligado el heredero á dar principio al inventario dentro de treinta dias, y concluirlo á los noventa.

P. ¿Cuántas y cuáles son las causas por las cuales puede el padre desheredar á los hijos legítimos? *R.* Las catorce siguientes: 1.ª Por poner gravemente manos en el padre. 2.ª Por acusar al padre, á no ser de los delitos de heregía, traicion contra la patria ó contra el príncipe. 3.ª Si lo contumelia. 4.ª Si se mezcla el hijo con maleficiadores. 5.ª Si insidia su vida. 6.ª Si viola á la muger del padre. 7.ª Si lo lleva á juicio con grave detrimento. 8.ª Si estando el padre en la cárcel no le ayuda. La hija se esceptúa en este caso. 9.ª Si le prohibe testar ó revocar el testamento. 10.ª Si ejerce el oficio de cómico, no siéndolo el padre. 11.ª Si la hija vive lujuriosamente, ofreciéndole el padre á su tiempo dote competente para casarse. 12.ª Si no cuida del padre amente. 13.ª Si no quiere redimirlo estando cautivo. 14.ª Si siendo el padre católico tiene el hijo crímen de heregía. Por estas causas pueden los padres privar á sus hijos de su legítima, mas no de los alimentos necesarios á la vida. Tambien se dan otras ocho causas semejantes á las dichas, por razon de las cuales los hijos pueden desheredar á sus padres. Véanse en los autores.

Nota. En España debe tenerse presente la Pragmática sancion de

Carlos III, publicada en Madrid en 1776, en la que se dispone lo conveniente sobre desheredar á los hijos que casan sin el consentimiento de sus padres, etc. Véase el Tratado XXXIV.

PUNTO III.

De las sustituciones, revocacion del testamento, del comisario y testamentario.

P. ¿Qué es, y de cuántas maneras la sustitucion? *R.* Es: *Unius vel plurium in alterius, vel aliorum locum in ultima voluntate tacita vocatio.* De ella hacen varias divisiones los juristas, á quienes toca este asunto, que no consideramos propio de nuestro intento.

P. ¿Son los testamentos revocables? *R.* Lo son como todas las últimas voluntades. Es sentencia comun. Y asi, por el segundo testamento hecho con la debida solemnidad queda revocado el primero, á no ser que este contenga algunas cláusulas revocatorias de los posteriores, como puede acontecer en los que ocultamente hacen los casados ú otras personas que temen les obliguen á testar contra su voluntad. En este caso debe hacerse en el segundo testamento especial mencion de la cláusula derogatoria del anterior. Tambien se revoca el primer testamento, aunque esté corroborado con cualesquiera cláusulas por el segundo jurado, á no estarlo tambien el primero.

P. ¿Puede revocar el testamento el que juró no revocarlo? *R.* No puede lícitamente; porque el juramento debe cumplirse siempre que sea de cosa lícita. Ni vale decir que el testamento es revocable por derecho natural, y que aun se opone dicho juramento á las buenas costumbres; porque á esto se dice: que el testamento solo es revocable por derecho natural permisivo, mas no preceptivo; y asi tampoco es el juramento dicho contra las buenas costumbres naturales, sino contra las civiles. No debe, pues, hacerse tal juramento, pero una vez hecho, obliga. Y así aunque sea válida su revocacion, debe la herencia entregarse al primer heredero, á no haber obtenido con causa justa relajacion del juramento. Siendo los dos jurados ha de cumplirse el primero.

P. ¿Si el marido y muger, ú otros dos hacen juntamente testamento dejándose mútuamente por herederos con ciertos legados ó cargas, podrá el que sobrevive revocarlo en cuanto á sus bienes? *R.* Sí; porque aunque no suene mas que una escritura, hay realmente dos testamentos, y de razon de todo testamento es el ser revocable mientras viva el que lo hizo. Mas si ordenasen que muerto el uno quedase el otro por usufructuario de los bienes, y esto lo declarasen con la condicion de no revocar el testamento, perderia entonces con la revocacion el usufructo, porque toda condicion honesta debe observarse.

P. ¿Si uno testa de los bienes de otro con su beneplácito, podrá el dueño de ellos revocar este testamento muerto el que testó? *R.* No; porque entonces no hay mas que un testamento, que pasa á ser irrevocable con la muerte del testador. Otra cosa seria si lo hubiese hecho en nombre del dueño de la herencia; pues entonces solo se consideraria como comisario, y no co-

mo propietario. Llámase comisario aquel que es elegido por otro para que en su nombre teste de sus bienes, ó porque la enfermedad no le permite hacerlo por sí mismo, ó por alguna otra causa justa. Para este efecto puede ser elegido cualquiera que no esté inhibido por derecho, sea hombre ó muger, y aun el regular con licencia de sus prelados. Véanse los autores.

P. ¿De cuántas maneras es el ejecutor del testamento? *R.* Uno es *legítimo* por tocarle de derecho. Tal es el heredero, y en su defecto el Ordinario del territorio. Otro es por designacion del testador, y se llama *testamentario.* Este puede serlo *universal* elegido en el testamento sin designacion de heredero, quien puede vender los bienes del difunto, y satisfaciendo sus deudas, distribuir lo restante, por considerarse como heredero. Puede serlo asimismo particular, y este solo puede poner por obra la voluntad del testador. Finalmente, puede ser elegido por el juez, y se llama *dativo.* En testamentario puede cualquiera ser elegido, sea clérigo ó lego, el mismo heredero solo, ó con otros compañeros. La muger puede ser elegida cumplidos los diez y siete años, y tambien los religiosos, á escepcion de los menores, con licencia de sus prelados.

P. ¿Qué obligacion tienen los testamentarios? *R.* Deben satisfacer los legados dejados por el testador; procurar con toda diligencia que todas sus disposiciones se pongan por obra, y en especialidad lo tocante á la celebracion de Misas y otras obras pias. Deben tambien satisfacer cuanto antes las deudas del difunto, sin dar lugar á que clamen los acreedores. Los confesores deben inquirir de sus penitentes si tienen á su cargo, ó han tenido la ejecucion de algun testamento; y si los hallaren notablemente omisos en su cumplimiento por su culpa, no los absuelvan hasta que satisfagan cuanto puedan, y no pudiendo, que á lo menos den firmísima palabra de practicarlo cuanto antes les sea posible.

Nadie absolutamente puede ser obligado á aceptar el cargo de testamentario; pero una vez aceptado, debe ejecutarlo con toda diligencia. No queriendo el nombrado recibir el cargo, se devuelve el oficio al Obispo, quien puede elegir el que guste, obligándole á que lo acepte.

PUNTO IV.

De los legados.

P. ¿Qué es legado, y de cuántas maneras? *R.* Es: *Quædam donatio quam testator præstandam relinquit ab hærede, de eo, quod foret hæredis.* Divídese el legado en *puro*, cual es el que se deja absolutamente y sin alguna restriccion ó condicion: en legado *in diem*, y es aquel para cuya solucion se designa dia ó tiempo; y en *condicionado*, y es el que se deja con alguna carga ó condicion. Los legados por los difuntos duran mas de diez años, y el decir lo contrario está condenado en la proposicion 53, condenada por Alejandro VII.

Si los legados condicionados se ligan á condicion imposible ó repugnante al derecho natural, divino ó humano, la condicion es desechada, y subsiste el legado como *puro.* El dejado á alguna persona para que case con la hija del testa-

dor ó con otra doncella determinada, es válido; pues no impide el matrimonio, sino que determina la persona; y asi lo perderá no cumpliendo, á lo menos por su parte, la condicion. Si la doncella no quiere casarse con él, no lo perderá, porque por su parte no estuvo la falta. Si se deja el legado con la condicion de que no se case el legatorio, es válido, y se desecha la condicion, á escepcion de las viudas que lo pierden volviéndose á casar.

P. ¿El legado dejado para casar doncellas ó huérfanas puede darse á la que quiere entrar en religion? *R.* Dejándose á persona determinada, v. gr., á Berta, debe entregarse á esta; porque asi se cree ser la voluntad del testador, aunque quiera entrar en religion y no quiera Berta casarse. Si el legado es en general para casar doncellas, y las hubiere que quisieran casarse, han de ser preferidas á las que quieren entrar en religion, por ser mas conforme á la letra del legado, la que ha de observarse en cuanto sea posible. Pero si no hubiere doncellas que quieran casarse, y sí que quieran entrar en religion, dejando de hacerlo por falta de dote, puede aplicárseles el dicho legado, porque estando principalmente deputado este para causas pias, si falta una, debe en su lugar sustituirse otra que sea dable, y asi sucede en nuestro caso.

P. ¿El legado designado en favor de los naturales de un pueblo, puede darse á los que nacieron en otro? *R.* Podrá dárseles si tuvieren ánimo de permanecer siempre en él; porque supuesta esta intencion adquieren domicilio, y se reputan por sus naturales. El legado determinado para casar huérfanas, no puede aplicarse á las que tuvieren padres, aunque estos no tengan con qué dotarlas. Entiéndese, habiendo huérfanas pobres que lo pretendan, pues no habiéndolas, se ha de decir lo mismo que queda dicho acerca del legado designado para casar doncellas, en cuanto á aplicarse á las que quieran entrar en religion. Estando el legado aplicado para casar vírgenes, no puede darse á las que públicamente constare estar corruptas; mas no puede negárseles estando oculto su defecto, si bien ellas no pueden instar por él en perjuicio de otras que verdaderamente conservan su integridad. Este caso debe manejarse con prudencia para no descubrir la infamia oculta, si se ve que la muger no practica las diligencias para lograr el legado á que se cree con derecho.

P. ¿Con qué órden han de satisfacerse los legados? *R.* No siendo suficientes los bienes del difunto para cumplirlos todos, si hubiere algunos privilegiados, han de ser preferidos por su órden á los que no lo fueren. Si todos gozaren de igual derecho, debe darse á todos cumplimiento *pro rata*, segun la recta razon lo dictare.

P. ¿Quién puede derogar los testamentos ó legados? *R.* Estando dudosa la mente del testador, cualquier docto y prudente puede interpretarla. Esto supuesto decimos que de dos maneras puede conmutarse un legado: 1.ª Cuando no puede cumplirse. 2.ª Cuando aunque pueda cumplirse se reputa por mejor darle otro destino. En el primer caso caduca el legado, si fuere profano, y siendo pio debe invertirse con autoridad del Obispo, con con-

venio del heredero y legatario en caso de ser gravados, convirtiéndolo en otro fin del intentado por el testador, como se colige del Trident. *sess.* 22. *cap.* 6. *de Reformat.*

En el segundo caso puede el legado profano convertirse con autoridad del príncipe, en caso de necesidad pública, en otro legado profano ó pio. El sumo Pontífice puede tambien, con causa justa, conmutar un legado pio en otro que tambien lo sea. Igualmente puede el Obispo, habiendo causa á su parecer justa, y consintiéndolo el heredero y lugar pio, si por ello fueren gravados, conmutar un pio legado determinado á cierto uso, en otro pio, porque esta se reputa ser la voluntad del testador. Segun esto, si el legado se dejó para el socorro de cierta Iglesia en tal necesidad, podrá el Obispo aplicar el sobrante para otra necesidad.

P. ¿Qué es *cuarta falcidia*, y cuándo puede deducirse de los legados? *R.* Se denomina asi de Cayo Falcidio, el que en tiempo de César Augusto estableció cierta ley por la que se concedia á los herederos deducir en su favor la cuarta parte de los bienes del testador, para moverlos con este interés á aceptar la herencia, mirando tambien á que no fuesen herederos solo en el nombre. Puede esta cuarta parte deducirse, asi de los legados como de las donaciones hechas *causa mortis*, mas descontando lo que reciba el heredero en la herencia, ó computándola con la cuarta parte, quedándole, por lo menos, esta de todos los bienes del testador. Tenemos por mas probable, que tambien en nuestra España tiene lugar la cuarta *falcidia*, por no haber ley peculiar espresa en contrario. Son varios los casos en que no puede esta estraerse, como si el testador sabiendo su herencia la prohibe: cuando los legados son pios, á no serlo tambien el heredero: cuando se prohibe enagenar los legados: cuando el heredero no hizo el inventario al tiempo prescrito por la ley; y en otros que pueden verse en los autores.

TRATADO XXI.

Del octavo precepto del Decálogo.

Habiendo declarado ya lo que pertenece al sétimo y décimo precepto del Decálogo, resta, para su total declaracion, digamos lo tocante al octavo, en el que bajo el nombre de falso testimonio se prohiben la mentira, calumnia y demas vicios que con palabras ofenden al prógimo, de los cuales hablaremos en este Tratado.

CAPITULO I.

Del falso testimonio y mentira.

PUNTO I.

Naturaleza y division del falso testimonio.

P. ¿Qué se prohibe en el octavo precepto del Decálogo? *R.* Todo fal-

so testimonio, segun lo que se dice en el Exodo 20: *Non loqueris contra proximum tuum falsum tetimonium.* Puede hacerse agravio al prógimo con testimonio falso, ya sea con la boca, ya sea con la mente, esto es: *internè* y *externè. Internè*, como cuando sin fundamento se forma mala opinion de él; y *externè*, declarándola á la presencia de otros. Esto tambien puede ser en dos maneras, ó *acusándolo*, ó *testificando de él* á la presencia del juez, ó *infamándolo* delante de personas privadas. Se prohibe, pues, en este precepto del Decálogo todo testimonio falso, sea interno ó esterno, sea en juicio ó fuera de él.

P. ¿Qué es falso testimonio? *R.* Es: *Falsa locutio in proximum.* En ser *falsa locutio* conviene con la mentira, y se diferencia de ella en ser *in proximum*, porque la mentira no siempre es contra él. ¿Puede el falso testimonio decirse en juicio y fuera de él? Siendo del primer modo incluye tres pecados á lo menos, contra la justicia legal, contra la conmutativa, y contra la religion; pues ofende á Dios, al juez y al prógimo, como advierte S. Tom. 2. 2. *q.* 70. *art.* 4.

P. ¿De cuántas maneras es el falso testimonio? *R.* Puede proferirse de tres, á saber: *materialitèr tantum*, ó *formalitèr tantum*, ó *materialitèr* y *formalitèr simul.* El primero es, *dictum contrarium rei, sed non menti;* como si creyendo uno invenciblemente que Pedro cometió un delito, que realmente no habia cometido, lo afirmase. El segundo es, *dictum contrarium menti, sed non rei;* como si juzgando que Pedro no habia cometido el delito, que habia cometido, asegurase el hecho. El tercero es, *dictum contrarium menti et rei;* como si creyendo que Pedro cometió el delito, que realmente cometió, lo negase dónde y cuándo debia declararlo. Tambien puede ser falso el testimonio *practicè tantum*, y *practicè* y *speculativè simul.* El primero es: *dictum contrarium rationi, vel legi;* como el decir algun delito verdadero, pero oculto, del prógimo. El segundo es: *dictum contrarium menti;* como decir del prógimo un delito falso, conociendo que lo es.

P. ¿Es siempre pecado grave el falso testimonio? *R.* Con distincion; porque ó se dice en juicio, ó fuera de él. Si lo primero, siempre es culpa grave, á lo menos por razon del juramento. Si lo segundo, será grave ó leve, conforme fuere la injuria que por él se haga al prógimo; y asi, decir de él un delito falso grave, será pecado grave, y decir una cosa leve falsa, será culpa leve.

PUNTO II.

De la mentira.

P. ¿Prohibiéndose tambien la mentira en el octavo precepto del Decálogo, qué es mentira? *R.* Es: *Studiosa locutio contra mentem*, porque el mentir es propiamente *contra mentem iræ.* Por locucion se entiende al presente cualquiera manifestacion de la mente, sea con palabras, señas ó acciones. *P.* ¿En qué se divide la mentira? *R.* Comunmente se divide en *material tantùm*, en *formal tantùm*, y en *material* y *formal simùl*, segun queda dicho del falso testimonio. Divídese tambien la mentira segun su propia esencia en *ironía* y *jactancia.* Ironía es: *Dicere*

minora quam debet; como si uno calla de sí algunas cosas laudables. Jactancia es: *Publicare de se majora quam habet.* Uno y otro es mentira; bien que el decir de sí menos de lo que es, puede ser verdad y laudable, haciéndolo por no manifestar todo lo bueno que tiene. Véase Santo Tomas, 2. 2. *q.* 109. *art.* 4; y *q.* 110. *art.* 2.

Divídese tambien la mentira *ex parte finis* en *jocosa*, *oficiosa* y *perniciosa.* La jocosa se dice *causa ludi;* la oficiosa *causa utilitatis;* y la perniciosa *causa nocendi alteri*, ó con daño propio ó ageno. A esta division se reducen las ocho que hace San Agustin de la mentira, *libr. de Mendac. cap.* 14, porque toda mentira, ó es jocosa, ú oficiosa ó perniciosa.

P. ¿Es lo mismo decirle á uno que es falso lo que habla, que decirle que miente? *R.* No; porque puede uno decir falsedad sin culpa, pensando ser asi lo que dice, ó refiriendo lo que ha oido; pero mentir no puede hacerse sin culpa. Por esta causa el decirle á un religioso grave, ó á otra persona de honor que miente, es grave contumelia; mas no lo es el decirle que es falso lo que dice; bien que hablar de este modo á prelado ó superior, seria una audacia reprensible, y una mala crianza.

P. ¿Es pecado toda mentira formal? *R.* Lo es; porque se opone á la verdad, y es intrínsecamente mala, sin que pueda prescindirse de su malicia. La cosa es indubitable, y asi no nos detenemos mas en comprobarla, como ni en responder á los argumentos que se suelen poner en contra. *P.* ¿Es toda mentira culpa grave? *R.* No; porque la mentira jocosa ú oficiosa no es culpa mortal, aunque la diga un religioso ó un Obispo, á no causar grave escándalo. La perniciosa será grave ó leve, segun fuere el daño que causare; y de esta mentira habla la sagrada Escritura, cuando se dice en ella: *Os quod mentitur occidit animam;* y *perdes omnes, qui loquuntur mendacium*, á saber: de la mentira perniciosa grave. S. Tom. 2. 2. *q.* 110. *art.* 4. *ad* 1.

P. ¿Qué es simulacion? *R.* Es: *Quoddam mendacium in exterioribus factis vel signis consistens.* Se opone á la verdad, que manda se muestre uno en lo esterior, cual es en lo interior, como advierte Santo Tomas, 2. 2. *q.* 111. *art.* 1. Es por lo mismo pecado, por ser lo mismo mentir con las palabras, que con las acciones ó señas. Y asi el que se simula pobre, docto ó noble para conseguir la limosna, el grado ó la dignidad, pecará segun la gravedad de la materia. Mas aunque la simulacion sea regularmente viciosa, se podrá usar de ella, interviniendo justa y honesta causa; y por eso es lícito, con ella, usar el hombre de vestido de muger, y al contrario.

P. ¿Qué es hipocresía? *R.* Es: *Simulatio seu fictio sanctitatis aut virtutis.* No es siempre pecado grave, sino cuando es gravemente perniciosa, como queda dicho de la mentira; pero será siempre á lo menos culpa leve. No es crímen de hipocresía el que aquellas personas que profesan estado de perfeccion oculten algunos pecados en que cayeron, haciéndolo para evitar el escándalo; pues supuesto el pecado, antes es conveniente encubrirlo para que el prógimo no se escandalice. Asi lo advierte S. Tomas en el lugar citado, *art.* 2. *ad* 2.

CAPITULO II.

Del honor, fama y de sus contrarios.

—

PUNTO I.

Del honor y fama.

P. ¿Qué es honor? *R.* Es: *Quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus.* Se requieren, pues, dos cosas para el verdadero honor. Una de parte del que es horado, y es alguna escelencia. La otra de parte del honorante, que es la protestacion de ella. *P.* ¿Qué es fama? *R.* Es, segun la definen los teólogos: *Clara notitia, quam alii de nobis habent.* Esta noticia debe principalmente ser de una vida virtuosa y ordenada, que es la materia de la verdadera fama; y secundario de las demas cosas, que los hombres suelen estimar, como de sabiduría, ingenio, valor y semejantes. La fama es mayor bien que el honor, por ser la opinion y estimacion interna, que otros tienen de nosotros mas preciosa, que el honor y reverencia esterna, que nos hacen muchas veces con falacia y fingimiento. Asi cuando S. Tomas llama con Aristóteles al honor *maximum inter bona externa*, debe entenderse del honor, en cuanto incluye la fama; y en este sentido es mas escelente bien que la fama sola. Con todo eso, la contumelia que ofende el honor es mas grave culpa que la murmuracion que ofende la fama, asi como la rapiña es mas grave que el hurto; pero esto es, porque en ambos crímenes contumelia y rapiña se atiende la razon de involuntario *pro formali*, por hacerse á la presencia del injuriado, *quasi vim inferendo.*

P. ¿Qué injurias son las que ofenden al prógimo en el honor y fama? *R.* Son principalmente cinco, á saber: *La contumelia, susurracion, irrision maldicion y detraccion.* Estas le ofenden en el honor y fama esteriormente. Interiormente le agravian el *juicio temerario*, la *sospecha*, *duda* y *mala opinion.* De todos estos agravios opuestos al octavo precepto del Decálogo, trataremos en este capítulo, llevando por guia á S. Tom. que lo hace, 2. 2. *q.* 72. y siguientes.

PUNTO II.

De la contumelia, susurracion, irrision y maldicion.

P. ¿Qué es contumelia? *R.* Es: *De honoratio alicujus per verba, quibus id quod est contra honorem illius, deducitur in notitiam ejus, et aliorum.* No se requiere para contumelia el que el defecto se propale á la presencia de otros, sino que basta se diga á la del contumeliado; bien que en el primer caso será mas grave. Aunque *primo, et per se* consista la contumelia en palabras, puede tambien hallarse en acciones injuriosas que cedan en desprecio del prógimo, como dándole una bofetada, ó hiriéndole con una caña. Cuando se comete el deshonor echándole en cara defectos de culpa, como que es un ladron, un adúltero etc., es *contumelia.* Si los defectos fueren naturales, como que es sordo, ciego y semejantes, es *convicio.* Si fueren de indigencia, es *improperio.*

P. ¿Qué pecado es la contumelia? *R.* Es culpa grave *ex genere*

suo. Podrá ser venial por parvidad de materia, y tambien por parte de la intencion del que la profiere, si no es su ánimo deshonrar con ella al prógimo. Por este motivo se escusan de culpa grave los padres, cuando llaman á sus hijos traviesos, burros, y les dicen otras palabras contumeliosas; y lo mismo decimos de las que profieren los muchachos, mugercillas y hombres de la ínfima plebe, unos contra otros; porque ni se da crédito á sus dichos, ni por ellos se ofende mucho el honor. Todas las contumelias son de una misma especie; si bien unas son mas graves que otras, conforme fuere mayor ó menor la injuria que se haga al honor del prógimo.

P. ¿Debe el cristiano tolerar las contumelias que se le hagan? *R.* Sí; porque esta tolerancia es como carácter de la profesion cristiana. Debe, pues, el hombre cristiano estar pronto, si fuere necesario para su salvacion, aunque sea para ofrecer la segunda mejilla al que le hirió en la primera, como se lo previene su divino maestro Jesucristo. Véase á S. Tom. 2. 2. *q.* 72. *art.* 2. *ad* 3. Rebatir una calumnia con otra en defensa del honor propio, es doctrina reprobada por la Iglesia, como ya dijimos en otra parte.

P. ¿Qué es susurracion? *R.* Es: *Verbum seminans inter amicos discordias.* Se distingue en especie de la murmuracion, y es mas grave pecado que ella, porque quita bien diferente *in esse moris*, y mas estimable, que el que quita esta, que es la amistad. *Ex se* son todas de una misma especie, por convenir en quitar un mismo bien. No obstante, por razon del fin pueden contraer otra especie distinta. Es lícito algunas veces interrumpir la amistad de algunos, como si fuese nociva al que la interrumpe, ó á otros. Disolver la amistad fundada en la virtud es absolutamente culpa grave. Disminuir la familiaridad contínua, regularmente no pasa de leve. *P.* ¿Es lícito interrumpir ó disolver la amistad de algunos, no con ánimo de hacerlos enemigos, sino para introducirse el que lo hace en la del príncipe en lugar del espulso? *R.* Aunque algunos lo tengan por lícito esto, y pudiera serlo algunas raras veces, por lo que mira á la práctica rara vez podrá serlo, si es que hay alguna que lo sea.

P. ¿Qué es irrision? *R.* Es: *Verborum ludus ex proximi defectibus, ut erubescat.* Se distingue de la contumelia, que ofende en el honor: de la murmuracion, que va contra la fama; y de la susurracion, que se opone á la amistad; pues la irrision se ordena á causar vergüenza y rubor al prógimo. De sí es de una misma especie, aunque pueda incluir otros pecados especie distintos, oponiéndose á otras virtudes; y asi será pecado gravísimo de blasfemia si fuere contra Dios; si contra los padres, de impiedad. Hacer irrision de la virtud es gravísima culpa contra la observancia, y muy perjudicial, por apartar al prógimo del bien obrar. La irrision jocosa de algun mal leve, ó no será culpa alguna, ó no pasará de venial; pues puede usarse de ella para una honesta recreacion, y el intentar se ruborice el prógimo algun tanto, sin que se le siga deshonor, ni se haga de él desprecio, no pasa de una honesta diversion. Véase á S. Tom. 2. 2. *q.* 75. *art.* 2.

P. ¿Es grave culpa dar en cara al prógimo con algunos leves defectos, si por ello se ha de turbar gravemente? *R.* Aunque siempre nos debemos contener en hacer irrision de otro por no esponernos á faltar por ello alguna vez gravemente á la caridad, causándole grave tristeza, y por lo mismo han de considerarse las circunstancias: mas absolutamente hablando, no habrá pecado grave en el caso propuesto; porque si el prógimo se entristece mas de lo regular al oir sus leves defectos, mas se debe atribuir á su fatuidad y necedad, que á la irrision de sí leve.

P. ¿Qué es maldicion? *R.* Es: *Per quam pronuntiatur malum contra aliquem, optando, vel imprecando illud ex intentione.* Es de su género culpa grave, como opuesta á la caridad. Puede ser pecado venial, ó por ser leve el mal que se impreca, ó por falta de perfecta deliberacion. Mas no es suficiente señal para inferir que la maldicion no fue formal, ó que no se dijo con intencion, el que luego se arrepienta el que la echó, ó el que no quiera que tal cosa suceda, si de facto al proferirla prevaleció en su ánimo la pasion de la ira ó venganza, como muchas veces acontece. Y asi se han de tener por graves muchas de las maldiciones que los maldicientes quieren escusar como leves, y que realmente no lo son.

P. ¿Qué se requiere para que la maldicion sea culpa grave? *R.* Segun la comun de los autores ha de tener para serlo las tres condiciones siguientes, á saber: que se diga con intencion de que suceda el mal; que se eche con perfecta deliberacion, y que el mal deseado sea grave. Los que la profieren movidos de ira y por costumbre, pecan gravemente, aunque las digan sin perfecta deliberacion; y asi los confesores han de reprenderlos con toda severidad, y aun negarles ó suspenderles la absolucion. Véase el Tratado XXVII.

P. ¿Es pecado maldecir á las criaturas irracionales? *R.* A lo menos es culpa venial; porque cuando no sean mas, no dejan de ser palabras ociosas, señales de ira, y que muchas veces incluyen invocacion del demonio con escándalo de los que las oyen. Si las dichas criaturas se maldicen en cuanto sirven á la criatura racional, será culpa grave, segun lo fuere la materia, como maldecir al rebaño de Pedro, deseando que perezca. Si se maldijeren en cuanto son criaturas de Dios, seria pecado de blasfemia, como cuando dicen los rústicos: *maldita sea el alma que te crió;* bien que podrán escusarse de esta culpa por no saber lo que se dicen, ni contra quién se irritan; pero los que ya han sido prevenidos de ello, apenas podrán tener escusa, si en adelante no se contienen. Esto mismo se ha de decir de aquellos, que arrebatados del furor, se dan al diablo á sí mismos; pues los que muchas veces profieren tales espresiones, conciben en ello una grave deformidad, lo que basta para pecar mortalmente.

Es verdad que maldecir á las criaturas irracionales en cuanto nos son ocasion de pecado, y en detestacion de este no es culpa alguna. En este sentido pueden entenderse las maldiciones del santo Job contra la noche en que fue concebido, y el dia en que nació; y las de David contra los montes de Gelboe. Esceptuando estos casos nunca es lícito maldecir, ni al diablo mismo, sino en cuanto

nos irrita ó mueve al pecado. Santo Tomas, 2. 2. *q.* 76. *art.* 1 y 2.

P. ¿Son todas las maldiciones de una misma especie? *R.* Lo son, cuando se impreca el mal en comun, como diciendo: *maldito seas; mal te suceda.* Pero si la maldicion incluye deseo, se distinguirá en especie, segun sea el mal deseado; y asi las maldiciones contra la vida, salud, honra, fama ó bienes de fortuna se distinguen en especie, como los males imprecados.

PUNTO III.

De la murmuracion.

P. ¿Qué es murmuracion? *R.* Es: *Denigratio injusta alienæ famæ per occulta verba.* La última partícula denota la distincion que hay entre la detraccion y la contumelia; pues esta se comete á la presencia, y aquella en ausencia del ofendido, y si alguna vez aun la murmuracion se hace á la presencia del sugeto, añadiendo á ella la contumelia, es esto *per accidens.* La murmuracion es de su naturaleza culpa grave, como opuesta á la caridad. Puede ser de dos maneras, esto es, *material* y *formal.* Esta se hace con intento de infamar al prógimo, y aquella sin este ánimo; y asi en la formal siempre hay culpa, y la material puede verificarse sin ella. La calumnia afin á las detracciones es: *Falsi criminis vel defectus impositio.* Por esto es el peor modo de murmurar, como nota S. Tom. *q.* 76. *art.* 1 y 2.

P. ¿Por cuántos modos se comete la murmuracion? *R.* Por los ocho que se contienen en estos versos:

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens.
Qui negat, aut reticet, minuit, laudatve remissè.

Por los cuatro primeros se ofende directamente la fama del prógimo, y solo indirectamente por los posteriores. Puede, pues, cometerse la murmuracion, ó imponiendo al prógimo delito falso, y entonces será calumnia; ó aumentando y agravando los verdaderos; ó descubriendo los ocultos; ó echando á parte mala sus acciones indiferentes; ó negando el bien que hizo; ó callándolo maliciosamente; ó disminuyéndolo; ó finalmente, alabándolo con frialdad. Son de una misma especie todas las murmuraciones, aunque unas mas graves que otras. Cuando pueden variar el juicio del confesor deben manifestarse en la confesion. El calumniador siempre está precisado á retractarse si quiere salvarse.

P. ¿Es culpa mortal murmurar en cosa grave de los difuntos, y con obligacion de restituirles la fama? *R.* Lo es, aunque no tan grave como el murmurar de los vivos: la fama persevera aun despues de la muerte; y asi el que injustamente la quitó á los difuntos debe restituírsela; y esto es verdad aunque el ofendido sea pagano ó condenado; pues tambien estos tienen derecho á la fama adquirida con sus virtudes morales. Los historiadores solo pueden referir, y aun deben lo que juzguen conveniente á la utilidad comun y disciplina.

P. ¿Qué es libelo famoso? *R.* Libelo famoso es: *Signum vel scriptura, in qua continetur alterius infamia secreta, vel non omninò publica, ut publica fiat, aut in pleniorem notitiam statim, vel paulatim deveniat.* Es, pues, libelo famoso

cualquiera carta, escritura, cédula ó pasquin anónimo, que contenga la infamia del prógimo. El juez ó prelado no le debe dar crédito alguno, sí hacer pesquisa del autor para castigarlo. Pecan gravemente los que lo encuentran, si reconociéndolo por tal no lo rompen ó queman.

P. ¿Peca gravemente el que forma el libelo famoso con obligacion de restituir? *R.* Peca gravemente contra justicia, si fuese gravemente infamatorio, y está obligado á restituir, no solo la fama, retractándose públicamente, sino tambien los daños que por él se hayan seguido. El que lee el libelo famoso peca gravemente, á lo menos contra caridad, asi como el que oye la murmuracion; y asi como este debe repeler al murmurador, asi aquel deberá despedazar el libelo ó quemarlo. Por el derecho civil hay impuesta pena capital contra los autores del libelo famoso, y el canónico dispone sean azotados y escomulgados. Alex. IV en su bula que empieza: *Ex alto...* impone escomunion reservada al Papa contra los que escriben ó dan á luz libelos famosos contra el estado de las cuatro religiones mendicantes, como lo dice Ferraris: *Verbo libelus famosus, num.* 30.

P. ¿De dónde se ha de colegir la gravedad ó levedad de la murmuracion? *R.* Se debe colegir, no precisamente de la gravedad del delito que se impone ó manifiesta, sino de la gravedad de la infamia que por ello se sigue al prógimo. Si ella fuere leve, lo será tambien la murmuracion, aunque sea de delito grave; y al contrario, será la murmuracion culpa grave, aunque sea de delito leve, si la infamia que de ella se sigue fuere grave. Por esta causa el decir de un sugeto grave y religioso que es un mentiroso, será culpa grave, y el decir de un jóven cortesano ó de otro caballero de poca edad que son vanos, lascivos y quimeristas, no será pecado mortal. Deben, pues, examinarse las circunstancias del que murmura, de quien se murmura, delante de quiénes, y de la infamia que se sigue para inferir si la murmuracion es grave ó leve.

P. ¿Decir de alguno que es un soberbio, un iracundo, ó cosa semejante, es culpa grave? *R.* Si esto se dice de una persona de notable virtud, ó de tal opinion que quede su fama gravemente ofendida, será culpa grave; y no habiendo estas circunstancias, solo será culpa venial; porque los dichos vicios siguen á nuestra naturaleza corrompida por el pecado de nuestros primeros padres. Decir de un religioso en su ausencia que mintió alguna otra vez, no es pecado grave; porque por esto no se ofende gravemente á su fama. Murmurar de otro en confuso, y sin declarar ningun delito en particular, como diciendo: *aquel debe callar donde yo estoy: bien sabe que yo le conozco*, ú otras espresiones semejantes, es pecado mortal, que impone obligacion de restituir; porque con semejantes locuciones confusas y como preñadas, acaso se concibe alguna cosa peor que si se propalase algun grave delito. Deben, no obstante, advertirse las circunstancias; porque si tales espresiones recaen sobre cosas leves, y se reciben en este sentido, no serán culpa grave.

Propalar los defectos naturales del prógimo, sean del cuerpo ó del

ánimo, como decir de él que es indocto, ciego ó feo, regularmente no es culpa grave; pero pudiera serlo proferidos á la presencia del sugeto, segun las circunstancias. Lo mismo ha de decirse de los defectos de nacimiento, acerca de cuya manifestacion se debe proceder con cautela, especialmente donde estan ocultos, y tanto mas si pueden ruborizar y entristecer al sugeto. Por eso el decir de una persona honesta, en especial si está constituida en dignidad, que es ilegítima, espuria ó de bajo linaje, donde se ignora, es culpa grave, porque la manifestacion ofende gravemente su estimacion.

P. ¿El manifestar un delito verdadero oculto á una ú otra persona grave bajo de secreto, es culpa grave, y que imponga obligacion de restituir? *R.* Lo es, porque realmente se infama gravemente el prógimo con la dicha manifestacion; pues mas se estima la fama respecto de un sugeto grave, que el estar bien opinado entre muchos plebeyos y rústicos; y aunque en el dicho caso no se corrompa la fama en todo, se corrompe en parte, como dice S. Tom. 2. 2. *q.* 73. *art.* 1. *ad* 2.

Si la dicha manifestacion se hiciese para tomar consejo, ó atender á que se le diese el auxilio necesario para reparar la injuria recibida en oculto, es segun todos lícita. Lo mismo afirman muchos, cuando se ejecuta para mitigar la pena, especialmente cuando se teme, el que la padece grave perjuicio de encubrirla; lo que creemos *piè dictum*, no interviniendo dañada intencion, por ser duro y nocivo á la salud verse uno ligado, y sin libertad para poder manifestar á un amigo de satisfaccion su pena y tristeza.

Referir que ha oido delitos de tal sugeto, bien que él no les da crédito, dejando la verdad en su punto ó *apud auctores*, es pecado, y grave, si los delitos lo fueren, y por consiguiente nace de esta murmuracion obligacion á restituir. Mas si el que lo refiere añade haberlo oido de personas de poca fe, ó de enemigos del infamado, y por lo mismo, que no lo cree, sino que los tiene por supuestos, se escusaria de grave pecado, á no ser el delito muy enorme, como heregía, traicion, sodomía ó semejantes; porque acerca de ellos, aun sola la sospecha ofende gravemente la fama. Es tambien culpa grave infamar al que ya está infamado, cuando es imponiéndole ó manifestando de él nuevos crímenes de diverso género; porque en hacerlo se aumenta notablemente el detrimento de su fama. Siendo el delito que se refiere del mismo género, ó muy semejante á los anteriores, no será culpa grave manifestarlo; porque entonces poco ó nada se aumenta la infamia.

P. ¿Es culpa grave de murmuracion referir el delito que en un lugar es público, en otro donde se ignora? Antes de responder se ha de notar la distincion que hay entre lo *notorio*, *manifiesto* y *público*. Lo notorio puede ser *facto* ó *jure*. Será *facto* cuando el delito se comete á la presencia de muchos, como en la plaza pública. Será *jure* cuando lo fuere por pública sentencia del juez ó por la confesion del reo, ó deposicion de los testigos, antes de la sentencia. En el primer caso es notorio *jure simplicitèr*, y en el segundo lo es *secundum quid*. Manifiesto es aquello que se hace delante de dos ó tres, y estos lo manifiestan

á otros. Si lo callan se llama *probable*. Lo público ó famoso es aquello, cuya fama llega con suficientes indicios á la noticia de muchos; de manera que lo sepan la mayor parte del pueblo ó ciudad, ó que sea manifiesto á la mayor parte de una congregacion, comunidad ó colegio. Supuesto esto

R. 1. El hablar de los defectos ocultos á la presencia de los que los saben, es un acto indiferente, que puede ser bueno ó malo segun las circunstancias y fines con que se haga.

R. 2. El contar un delito público donde ya lo es, aun á los que lo ignoran, no es culpa grave, por ser *per accidens* el que no lo sepan algunos; por lo que, ó no se denigra la fama, ó es muy poco. Lo mismo debe decirse del que refiere los delitos que son públicos en un lugar, en otro donde no lo son, si atentas las circunstancias, se cree llegará pronto á él la noticia.

R. 3. El referir en cualquier parte los delitos que son públicos por pública sentencia del juez, no es culpa grave, porque el reo de ellos ya perdió el derecho á su fama. Mas si solo fueren públicos *secundum quid*, esto es, por deposicion de los testigos, ó confesion del reo antes de la sentencia, será culpa grave propalarlos en otra parte, á no ser notorios con notoriedad de hecho; porque aun no está perdida la fama, ni el reo está privado de ella por sentencia. Lo que hemos dicho *que los delitos públicos en una parte pueden referirse en otra donde se ignoran*, se ha de entender aun en el caso que en el primer lugar se hayan divulgado injustamente; porque siempre se verifica que el reo perdió la fama, y el derecho á ella.

R. 4 Los delitos públicos por sentencia pronunciada, no en público, sino en alguna parte secreta, ó en el tribunal de la santa inquisicion, no se pueden publicar fuera sin pecado grave de injusticia, cuando se dió la sentencia solo á la presencia de algunas personas graves; pues para impedir el que se publiquen mas, se procede con toda aquella cautela. *P.* ¿Si el infamado vive despues honestamente, de modo que recupere su fama, será grave culpa referir sus delitos pasados á los que los ignoraban? *R.* Si ya estaban del todo olvidados, será grave pecado de injusticia renovar otra vez su memoria; porque en este caso la fama volvió á su primer estado. Lo contrario se ha de decir cuando aun dura la memoria de ellos, porque entonces no estaba borrada la infamia.

P. ¿Se escusa alguna vez del pecado de detraccion la manifestacion del delito oculto del prógimo? *R.* Se escusará cuando se manifiesta por necesidad ú otro honesto fin, ó cuando asi conviene al bien comun ó al particular grave del mismo que lo manifiesta, ó de otro inocente. Será, pues, lícita esta manifestacion para la enmienda del delincuente, denunciándolo al juez, padre ó prelado, guardando el órden de la correccion fraterna. Es tambien lícito descubrir al homicida, pudiendo probarse, para librarse á sí mismo ó á otro inocente, á quien se imputa, como tambien descubrir al ladron para que se guarden de él los que no saben lo es.

P. ¿Puede usarse de la noticia injustamene adquirida, como abriendo las cartas, ó de otros modos para impedir el mal propio ó ageno?

R. Sí; porque aunque la noticia se haya logrado por modo injusto, su uso para el dicho efecto es bueno. Solo seria esto ilícito cuando el daño que se teme fuese leve, y el que se ha de seguir de la manifestacion fuese grave. Mas bastará que el que atiende á evitar con esta, sea absolutamente grave, aun cuando lo sea mas el que se ha de seguir de hacerla.

P. ¿Es lícito manifestar la ignorancia del médico, abogado ó teólogo, ó la de otros artífices? *R.* Si ejercen sus oficios con perjuicio de otros, se ha de descubrir su impericia en favor de los inocentes. Propalar la ignorancia agena sin haber causa para ello, es ilícito. Decir de un escelente predicador que no es propio lo que predica, ó que lo luce con lo ageno, apenas puede librarse de culpa grave, á no decirse á presencia de los que lo saben. Es lícito descubrir los defectos de aquellos que quieren tomar algun estado, cuando se oponen á él y á sus leyes, porque su admision le es perjudicial. Tratar á uno de escrupuloso, puede ser culpa grave; como si esto se dijese de un sugeto circunspecto, docto y de sano consejo, á quien los mundanos y libertinos dan por desprecio este título. No será culpa alguna, si se quiere con ello significar, como muchas veces sucede, que el sugeto es reparado y timorato.

P. ¿Peca gravemente el que oye murmurar? *R.* Si el que oye es prelado ó superior del infamado, lo mas probable es, que peca contra justicia, y está obligado á restituirle la fama en defecto del murmurador, porque por oficio está obligado á mirar por la fama de su súbdito. Respecto del súbdito que murmura, aunque esté obligado mas estrechamente que otros á corregirlo, asi por la caridad, como por la justicia legal, no delinque en no hacerlo contra la justicia conmutativa, aunque no lo oiga. Si quien oye murmurar es persona privada inferior ó igual al que murmura, y ni se complace en la murmuracion, ni recita á ella, pecará venialmente, pero rara vez mortalmente, si no le resiste por temor, vergüenza ó negligencia. S. Tom. 2. 2. *q.* 73. *art.* 4.

El que mueve á otro á murmurar con sus preguntas ó de otro cualquier modo, peca contra justicia respecto del difamado, y contra caridad respecto del difamante, por inducirlo al pecado. Pero si ni le induce ni le fomenta, sino que solamente se complace en oirle murmurar, solamente pecará contra caridad por no resistirle; porque á todos nos obliga la caridad, á lo menos *sub veniali* á resistir al murmurador, pudiendo hacerlo. Es verdad, que si el que lo oye no supiese si es ó no público lo que dice, ó si es inferior ó tiene otra causa justa para callar, no estaria entonces gravemente obligado á impedir la murmuracion; pero esto no quita que sea culpa grave contra caridad no impedirla, cuando el que la oye puede hacerlo fácilmente, y sabe que es verdadera murmuracion grave.

PUNTO IV.

Del secreto natural.

P. ¿De cuántas maneras es el secreto? *R.* De tres: *adquirido*, *pro-*

miso y *comiso*. El adquirido, es una obligacion de callar lo que sabemos por casualidad, industria, ó de otra manera, sin haber prometido guardarlo. Promiso es, cuando de sí no trae la cosa obligacion de callarse, ni tampoco encarga otro el secreto, sino que el que la sabe promete guardarlo. Comiso es, cuando espresa ó tácitamente se dice la cosa bajo de secreto, y el que adquiere su noticia promete al que se la comunica guardarlo. Será pedir espresamente el secreto, cuando con espresas palabras se encarga el silencio, y será pedirlo tácitamente cuando de las circunstancias se colige que el que comunica la noticia quiere se tenga oculta. Por esta causa los teólogos, abogados, médicos, cirujanos y otros que por oficio ó por eleccion saben cosas ocultas de los que los consultan, ó se valen de ellos en sus urgencias, deben bajo de culpa grave guardar secreto, aunque no se les encargue.

P. ¿Qué obligacion hay á guardar el secreto? *R.* 1. Siendo del primer género, esto es, pidiéndolo la materia se debe guardar de justicia, si de su manifestacion se teme detrimento en la fama ó fortuna, y por consiguiente el que lo manifestase estaria obligado á reparar los daños que por ello se siguiesen al prógimo, á no ser que lo hiciese obligado del temor de perder la vida, ó en fuerza de los tormentos; porque no precisa el observarlo con tanto detrimento. Esceptúase el caso de ser necesario encubrir el secreto para el bien comun; pues en este caso primero se deberian sufrir cualesquiera tormentos que revelarlo. Por esta causa deberia primero un soldado sufrir la muerte que revelar el secreto de cuya manifestacion se habia de seguir la ruina del ejército.

R. 2. El secreto del segundo género solo obliga segun la intencion del que lo promete, cuando de su manifestacion no se sigue daño alguno. Ni aunque se jure obliga en aquellas ocasiones en que no obligaria por ser ilícita su observancia, si no se hubiese prometido; y asi está uno obligado á responder de plano al juez que pregunta legítimamente de los delitos, de que se tiene noticia bajo de secreto solo prometido.

R. 3. Siendo el secreto del tercer género, esto es, comiso y promiso, obliga mas estrechamente de justicia que los demas, por ser un contrato oneroso que obliga á ambas partes; y asi ni aun se puede manifestar al juez que pregunta legítimamente, á no pedir otra cosa el bien comun, ó el privado espiritual, ó temporal grave propio ó del inocente, y aun del que lo encarga; pues el juez no puede abrogar el derecho natural si no interviene otro precepto superior, como el bien comun ó particular del inocente.

P. ¿Por qué causas se escusa de culpa grave la manifestacion del secreto? *R.* Por tres: 1.ª Por parvidad de materia. No reputamos por tal, segun la opinion mas probable, el manifestar el secreto de una cosa grave á uno ú otro, aunque se crea que ha de observar el mismo sigilo, sin que de ello se tema daño; porque si esto fuese lícito, el segundo lo podria descubrir igualmente á otro, y asi de los demas, lo que repugna á la justicia del se-

creto. 2.ª La imperfecta deliberacion ó inadvertencia cuando es invencible. Aunque uno juzgue por mas probable que el secreto de grave entidad que se le comunicó, no es de esta condicion, debe encubrirlo, si verdaderamente es de cosa grave; porque el que lo encarga tiene derecho á ello, y no debe ser privado de él por el parecer ageno de los que acaso no entienden las razones que tiene el que lo encargó para que se reserve la noticia. 3.ª La utilidad espiritual ó temporal del que lo encargó, ó el bien público ó el privado del inocente; porque no obliga el guardar el secreto con grave daño del prógimo, y menos con detrimento del comun. Esto es verdad, aun cuando uno haya jurado guardarlo, ó se le haya encargado fuera de la confesion, como si fuese en ella; porque ni el juramento puede ser vínculo de iniquidad, ni fuera del sacramento se da sigilo sacramental.

P. ¿Es grave pecado el inquirir ó indagar el secreto ageno? *R.* Lo es, siendo grave la materia; porque cada uno tiene derecho á que otro no sepa sus secretos contra su voluntad. Solo será lícito inquirir los secretos agenos cuando esto fuere necesario para el bien público ó para el buen régimen de los superiores, ó para elegir alguno á algun oficio, ó contraer matrimonio; y aun en estos casos se debe tener en silencio lo que se entienda por tal averiguacion.

P. ¿Es lícito abrir las cartas ó escritos cerrados? *R.* No lo es, ni aun para reservar la noticia el que las abre en el caso de contener algun crímen infamatorio; porque esto es contra el derecho que tiene cada uno á que no se descubra en manera alguna su secreto. No solo es de su género culpa grave abrir las cartas de otro, sino aun el leerlas ya abiertas, si se hallan en el aposento ó en otro lugar reservado; y aun cuando se encuentren en sitio público donde casualmente se cayeron, pues aun estan secretas. Lo contrario se ha de decir cuando se ve al interesado arrojarlas, ó se hallan medio rasgadas en algun lugar público, porque ya cedió el dueño de su derecho. Mas será grave pecado aun halladas en este, si habiéndolas hecho su dueño menudos pedazos, se requieren juntar sus fragmentos para leer lo que contienen, supuesto que la materia sea grave; porque en el mismo acto de romperlas del modo dicho, dió á entender el que asi las rasgó, no queria que alguno las leyese ni supiese su contenido.

P. ¿Qué causas puede haber para abrir lícitamente las cartas, ó á lo menos sin grave culpa? *R.* Las cuatro siguientes: 1.ª La autoridad del superior. Y asi pueden, y aun deben abrirlas los prelados regulares, segun fueren sus leyes, y teniendo presentes las de la prudencia. Pueden tambien los padres leer las cartas de sus hijos, los tutores y curadores las de los pupilos y menores; pues la superioridad les da este derecho. 2.ª El consentimiento, á lo menos presunto del que las recibe ó del que las escribe. 3.ª La parvidad de materia, como cuando uno con graves y prudentes fundamentos se persuade que no contendrán cosa notable; bien que en esto se ha de proceder con cautela. 4.ª Cuando se hace atendiendo á la propia defensa; como cuando uno con gra-

ves y prudentes razones, cree que incluyen alguna cosa en daño suyo. Por esta razon se abren en tiempo de guerra las cartas de los enemigos. Y los magistrados, no solo pueden interceptar, sino leer las de los ciudadanos, si sospechan contener algun crímen de perfidia ó de otro grave daño. Mas en estos casos solo se podrá leer lo que sea necesario para precaver el mal; ni lo que se leyere se podrá revelar á otros, mas que á los que fuere preciso para evitarlo.

PUNTO V.

Del juicio temerario, sospecha, duda y opinion temerarias.

P. ¿Qué es juicio temerario? *R.* Es: *Assensus firmus de alicujus peccato, vel defectu gravi ex levibus indiciis conceptus.* Se distingue de la duda que deja péndulo el entendimiento, sin que se incline mas á una parte que á otra: de la opinion que da ascenso firme á una parte *cum formidine alterius:* de la sospecha que es una débil opinion que da un débil asenso, como nacidas de leves indicios; mas el juicio temerario trae consigo un firme ó casi cierto asenso acerca del pecado, ó defecto del prógimo. Se conocerá, pues, que este se da cuando si preguntado el que juzga siniestramente del prógimo: *si tiene el delito por cierto,* respondiese: *que le parecia cierto ó casi cierto.* Si por el contrario dijese: *que no estaba moralmente cierto de ello, y que fácilmente podia engañarse,* solo quedaria en sospecha, duda ú opinion.

P. ¿Cuándo será ó no pecado mortal el juicio temerario? *R.* Entonces será pecado mortal cuando fuere deliberado acerca de cosa grave, y en órden á determinada persona, sin haber indicios suficientes. La brevedad del tiempo no quita que el juicio temerario sea grave culpa; pues como otros actos internos puede tambien este consumarse en breve tiempo. No seria grave pecado inducir á otro por modo de diversion, á que juzgase temerariamente mal del prógimo, teniendo intencion de desengañarlo luego. Con todo, nos debemos abstener de tales chanzas como opuestas á la caridad.

Se requieren, pues, cuatro condiciones para que el juicio temerario sea grave culpa: 1.ª Que sea firme y cierto, y respecto de persona determinada. 2.ª Que sea tanta la temeridad, que baste para grave culpa, segun el juicio de los prudentes. 3.ª Que sea de culpa grave. 4.ª Que haya á lo menos en confuso suficiente advertencia de parte del entendimiento, y plena libertad de parte de la voluntad. Con esta doctrina es fácil la resolucion de los casos particulares que omitimos por la brevedad. Véase. S. Tom. 2. 2. *q.* 60. *art.* 3, donde propone los principios de donde regularmente nacen los juicios temerarios.

P. ¿Puede uno juzgar firmemente del mal grave cometido por el prógimo sin que haya pecado alguno? *R.* Sí; porque juzgar mal de otro, cuando hay suficientes indicios para ello, es un acto conforme á la razon recta; y asi el tal juicio, ni es temerario, ni pecaminoso. Cuándo serán ó no suficientes los indicios para escusar el juicio del temerario, queda al juicio de los prudentes, que lo deberán formar con arreglo á las circunstancias del lugar, tiempo y persona que juzga,

ó de quien se juzga; pues no se puede asignar regla general cierta sobre este punto.

P. ¿La sospecha, duda ú opinion sin fundamento de que el prógimo es malo son pecado mortal? *R.* No serán culpa grave aun cuando carezcan de fundamento, si recaen sobre culpas, que aunque graves, se reputan por ordinarias; porque en ellas no se da asenso firme de la malicia del prógimo, como se da en el juicio temerario; y asi es pequeña la injuria que se le hace. Pero si los pecados fueren gravísimos, será grave culpa sospechar de ellos sin suficiente fundamento, como lo seria sospechar de un sugeto virtuoso, ó de un religioso que era hereje, ó que tuvo incesto con su madre; porque sugetos como los dichos llevan mas á mal las dudas ó sospechas acerca de tales crímenes, que el que se juzgue ciertamente son reos de otros graves. Es opinion comum.

No obstante lo dicho, si la sospecha temeraria naciese de odio, ira, envidia ú otro pravo afecto, seria culpa grave; porque entonces no nacia de error ó de humana fragilidad, sino de malevolencia, y de una maligna propension á sentir mal del prógimo; y asi peca gravemente contra caridad y justicia el que sospecha mal del modo dicho. Lo mismo debe decirse por militar la misma razon de la duda ú opinion temeraria, pues en esta parte son iguales.

P. ¿De qué manera se han de interpretar las dudas hácia la mejor parte? *R.* 1. Ninguno tiene obligacion á interpretar las dudas acerca del prógimo, echándolas á la mejor parte, juzgando positivamente que es bueno, sino que basta en esto suspender el juicio. Pero en suposicion que quiera juzgar positivamente, debe resolver las dudas segun lo mejor. *R.* 2. Cuando se trata de evitar el daño pueden las dudas interpretarse segun la peor parte, no juzgando ó sospechando que sea asi, sino suponiendo que puede ser, portándonos en lo esterior de tal manera, como si el otro fuese malo, aunque no se crea lo es. Por esta causa se cierran prudentemente las arcas y casas, y se guardan las cosas cerradas con llave. *R.* 3. En caso de dudar de la malicia del prógimo, debemos echar la duda á la mejor parte, si queremos juzgar positivamente, porque asi lo pide la justicia y derecho que tiene cada uno á que nadie juzgue siniestramente de él sin suficiente fundamento. Y es mejor errar muchas veces juzgando bien de los malos, que engañarse raras juzgando mal de un solo bueno, como enseña S. Tom. 2. 2. *q.* 60. *art.* 4. *ad* 1.

PUNTO VI.

De la restitucion del honor y fama.

P. ¿De qué manera se debe restituir el honor quitado? *R.* El honor puede ofenderse *positivè* ó *negativè*. Se ofende *negativè* cuando se omite dar el honor debido; como si pasando por delante el prelado no se levanta el súbdito, ó no descubre la cabeza, ó no le hace la venia. Cuando de esta manera se falta al honor, bastará suplir la reverencia y acatamiento que omitió. Y debe observarse, que en la omision dicha solo se peca contra observancia, piedad ó caridad segun fuere el superior, mas no contra justicia, á no ser que *aliàs* sea la omision contumeliosa,

en cuyo caso, ademas de la satisfaccion, se debe restituir el honor del modo que luego diremos.

Si el honor se ofende positivamente por acciones ó palabras contumeliosas, como hiriendo al sugeto con alguna caña, ó dándole una bofetada, debe restituírsele en público ó en secreto, conforme al modo de quitárselo ú ofenderlo. Mas no es preciso que esta restitucion la haga personalmente el mismo ofensor; pues basta lo ejecute por medio del confesor ó de otra persona amiga, pidiendo perdon del agravio, ó de otro modo conveniente, segun las circunstancias del ofensor, y de la persona ofendida. El mejor entre todos es, pidiendo humildemente perdon de la injuria hecha; si bien esta manera de satisfaccion no siempre es conveniente á los prelados y superiores respecto de sus súbditos é inferiores: *Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas*, como dice S. Agustin en su Regla.

P. ¿Es suficiente el pedir perdon en cualquier injuria, aunque sea gravísima? *R.* No; porque si uno hiriese á un sugeto de mucha suposicion y distinguido carácter con una caña, ó lo tratase de otra manera afrentosa, ademas de pedirle perdon de la injuria, pide la justicia le dé satisfaccion mas completa, ó poniéndosele de rodillas, ó besándole la mano, ó haciendo otra humillacion semejante.

P. ¿Queda desobligado el que injurió á otro de restituirle el honor, si despues trata el ofendido familiarmente con él? *R.* No; porque bien puede haber esta familiaridad entre ambos, sin que el agraviado remita el agravio; asi como puede haberla entre un deudor y un acreedor, sin que este remita la deuda á aquel. Igualmente está obligado el ofensor á la dicha satisfaccion, aunque el ofendido no la pida, ni el juez le compela á ella, por deber darla por una obligacion de derecho natural, que liga ante toda sentencia, y sin necesitar de que la parte pida su cumplimiento.

P. ¿Qué, y cuándo está obligado á restituir el murmurador? *R.* El detractor injusto está obligado á restituir la fama del que infamó, y todos los daños *per se* seguidos de la infamia, ya sea que imponga delito que no ha cometido el infamado, ó que descubra el oculto cometido. Mas no está obligado á restituir los daños que se siguieron *per accidens* de la infamacion; como si el infamado poseido de la melancolía por su infamia se desesperase ó muriese. Todo lo dicho debe entenderse cuando en la infamacion se cometa pecado contra justicia; pues sin él no resulta obligacion de restituir. Mas si uno infamase al prógimo solo materialmente, juzgando, ó por inadventencia, ó por ignorancia invencible, que el delito era público, estaria obligado de justicia á resarcirle la fama luego que entendiese su equivocacion, pudiendo hacerlo sin especial incómodo; asi como el poseedor de buena fe está obligado á restituir lo que es ageno, luego que entiende que lo es. No pasa la obligacion de restituir la fama á los herederos del infamador difunto, por ser esta obligacion personal; mas pasa la de restituir los daños que se hayan seguido, porque esta obligacion es real.

P. ¿Debe el infamador restituir la fama no solo á la presencia de los

que le oyeron, sino á la de aquellos á quienes estos lo dijeron? *R.* El murmurador que se persuadió que los que le oian á él, no habian de manifestarlo á otros, solo estará obligado á restituir la fama á la presencia de sus auditores inmediatos; por el contrario si sabia ó dudaba el murmurador sobre el secreto de estos, ó que lo habian de contar á otros, deberá en defecto de los que lo contaron restituir la fama tambien á la presencia de los inmediatos auditores; porque con su murmuracion fue causa *per se* para que la infamia se divulgase.

P. ¿En qué manera se debe hacer la restitucion de la fama? *R.* 1. El que infamó imponiendo algun delito falso al infamado está obligado á retractarse, declarando haber sido falso lo que dijo. Si no bastare el simple dicho, deberá jurarlo para que se le dé mas crédito; y si aun esto no fuese suficiente, está obligado á producir testigos, si los hubiere que declaren la verdad. Y si practicado todo lo dicho no quieren los que lo oyeron dar crédito á la retractacion, á nada mas estará obligado; pues ya se debe imputar la calumnia á los que no quieren mudar de concepto, y á su malicia y obstinacion.

R. 2. Si el prógimo fue infamado por manifestar de él algun crímen verdadero oculto, deberá el infamador protestar que dijo mal, y que lo infamó injustamente. Si esto no fuere suficiente deberá del mejor modo que pueda, y sin faltar á la verdad, mirar por su fama, ó alabando sus virtudes, dotes y prendas, ú honrándolo y ensalzándolo, ó de otra manera, que á juicio prudente se crea la mas á propósito para reintegrarlo en su fama. Asi S. Tom. 2. 2. *q.* 62. *art.* 2. *ad* 1. Si la fama no se pudiere reparar de modo alguno, se deberá compensar con dinero el agravio; porque la fama se debe compensar del mejor modo que se pueda; y asi si no se puede de otro modo que con dinero, habrá obligacion á ello.

P. ¿Cesa la obligacion de restituir la fama por la compensacion, guardándose en ella la debida igualdad? En esta cuestion se han de suponer tres cosas: 1.ª Que no es lícito para recuperar uno su fama infamar á otro, por no ser este medio apto para ello. 2.ª Que si la infamia es desigual, no se puede compensar una con otra, porque la compensacion pide igualdad. 3.ª Que si el que infamó está pronto á restituir de otro modo la fama, no se puede usar de dicha compensacion por el infamado; porque la compensacion no tiene lugar cuando el deudor quiere satisfacer la deuda. La cuestion, pues, procede cuando dos mútuamente se infamaron, y uno de ellos no quiere restituir al otro la fama, siendo igual ó casi igual la injuria; si en este caso podrá el otro diferir por su parte la restitucion, no por venganza, sino para que su satisfaccion no sirva á confirmar su infamia propia. *R.* Afirmativamente, segun consta de lo dicho en el Tratado XIX, punto 15.

CAPITULO III.

Del fuero judicial.

Siendo el juez, testigo y reo tres personas esencialmente necesarias para el juicio público, conviene tratar de ellas en el último capítulo

de este Tratado, como lo haremos luego.

PUNTO I.

Del foro, causa y del juez.

P. ¿Qué es foro? *R.* Es: *Exercendarum litium locus. P.* ¿Qué es causa? *R.* Es: *Materia negotii.* Llámase causa cuando se propone; cuando se examina se dice *juicio;* y cuando se finaliza se llama *justicia. P.* ¿Qué es juicio? Es: *Legitimus actus duarum personarum actoris, et rei super eadem quæstione, sub eodem judice contracta.* La causa se divide lo primero en *eclesiástica* y *civil*, segun el juez á quien pertenece. Lo segundo se divide en *civil*, *criminal* y *mista*, segun la materia de ella. Llámase *criminal*, cuando versa acerca de algun crimen; *civil* cuando se trata de intereses pecuniarios, y *mista* la que tiene de uno y otro.

P. ¿Qué cosa es el juez? *R.* Es: *Persona habens potestatem, et jurisdictionem ad judicandum.* Uno es ordinario y otro delegado. Ordinario es el que la tiene por su empleo, dignidad ú oficio, ó le conviene la potestad por derecho, costumbre ó prescricion. Delegado es el que tiene la jurisdiccion, ó por mejor decir, su uso por comision del superior; lo que puede ser de dos modos: ó *general* para todas las causas, ó *particular* para sola alguna, ó para algun negocio determinado. Ademas, el juez puede ser *árbitro*, que es el que de comun consentimiento nombran las partes, ó para que componga sus diferencias amistosamente, ó para que dé la sentencia conforme á las leyes. El modo ó modos con que se adquiere ó pierde la jurisdiccion es materia sobre que largamente tratan los jurisconsultos como propia de su facultad, y por eso nos abstenemos de ella.

P. ¿Qué otras cosas se requieren en el juez ademas de la jurisdiccion? *R.* Se requiere en primer lugar esté adornado de justicia ó rectitud para juzgar las causas conforme á lo que las leyes ordenan, sin aceptacion de personas, segun lo que les previene el libro de la Sabiduría, *cap.* 1. *Diligite justitiam qui judicatis terram.* Se requiere tambien en el juez ciencia de las cosas que ha de juzgar, para que no proceda en dar la sentencia ciega é imprudentemente, sino con la necesaria instruccion. Es ademas necesaria en el juez la rectitud de costumbres, asi esterior como interior, para que con la primera evite escandalizar al pueblo, y se abstenga de palabras contumeliosas, y de recibir dones ni regalos; y por la segunda no proceda en su cargo por odio ú otro pravo afecto. Mas no peca el juez que sentencia estando en pecado mortal, no siguiéndose de ello escándalo; y asi se tiene por error en la fe el delirio de Wicleff, que afirmó era nula la sentencia dada por el juez estando en pecado mortal.

Se requiere tambien en el juez prontitud en evacuar las causas que estan á su cargo, sin detenerlas con conocido detrimento de la república y de las partes, á quienes deberá restituir los daños que se siguen de su injusta omision. Deben asimismo tener los jueces la competente edad que prescriben las leyes. Las de España piden en ellos la de veinte y seis años comenzados. Finalmente, piden en ellos las leyes, y principalmente la de nuestra España

otras condiciones, como el que teman á Dios, al rey y demas superiores; que no sean avaros ni iracundos, sino moderados y pacíficos.

Ya dijimos en el Tratado II, que el juez no puede sentenciar segun la sentencia menos probable, como que no le es lícito favorecer á la parte que quisiere, ó recibir por hacerlo interés cuando las opiniones fueren igualmente probables por ambas partes. Dijimos tambien en el Tratado VI, que el juez debe juzgar *secundum allegata et probata.* Véanse los lugares citados.

P. ¿Es lícito interceder con los jueces para que perdonen ó remitan la pena á los reos? *R.* Puede hacerse, como lo testifica la práctica de los pios y timoratos, no haciéndose con demasiadas instancias ni con perjuicio de tercero. Debe, no obstante, examinarse la condicion del juez; porque siendo este recto, se podrá hacer mejor el empeño que si fuere condescendiente y fácil.

P. ¿Puede el juez condenar á alguno sin que haya acusador? *R.* Regularmente no puede; porque uno mismo no puede ser juez y acusador, sino por peculiar comision de Dios, como lo fué Daniel contra los viejos de Susana. Pero no se requiere acusador formal, pues muchas veces basta el virtual, como cuando el delito es notorio ó público, ó cuando se cometió á la presencia del juez, y otros con quienes se puede probar; ó si es el crímen contra el bien comun; ó si hay denuncia canónica hecha para evitar los daños. Lo mismo es si hubiere infamia pública, ó clamorosa insinuacion, que es la voz de todo el pueblo, ó rumur entre muchos.

P. ¿Es lícito á los jueces recibir dones ó regalos de las partes? *R.* Teniendo salario determinado por sus oficios, está prohibido á los jueces y demas ministros de justicia por todo derecho natural, divino y positivo, recibir dones ni regalos de las partes, por ser moralmente imposible que recibiéndolos procedan con la debida rectitud en el desempeño de sus cargos; pues como se dice en el *cap.* 16. *del Deuteron. Munera excœcant oculos sapientum, et mutant verba justorum;* y en el 20 del Eclesiástico: *Xenia et dona excœcant oculos judicum.* Lo mismo declaran las leyes de Castilla, prohibiendo esto mismo con toda severidad á los jueces, y no solo el que por sí mismos reciban dones, regalos, cosas de comer ó beber, sino por medio de sus mugeres ó hijos, directa ó indirectamente, bajo la pena de ser privados de sus oficios.

P. ¿Los jueces ó ministros de justicia que reciben las dichas cosas estan obligados á la restitucion? *R.* Lo estan; porque en recibirlas obran contra unas leyes justas é injustamente. Asi lo previenen muchas leyes de Castilla. Y aun de los secretarios dice la ley 1. *tit.* 18. *Por manera que sean obligados á los pagar in foro conscientiæ, sin que mas sean, ni esperen ser condenados en ellas.*

P. ¿A quién deberán los dichos hacer la restitucion de lo que recibieron del modo espresado? *R.* Lo que recibieron de las partes por mutuo convenio ó espontáneamente, deben restituirla á los pobres, porque las leyes justas privan de su retencion al que da y al que recibe. Mas si lo que recibieron fue sacándolo de las partes con dolo, engaño

ó violencia, deberán volverlo á su dueño, por haberle hecho injusticia en su adquisicion. Los que dan dones ó regalos á los jueces y demas ministros de justicia pecan gravemente, por cooperar á su injusticia. Y solo será lícito en algun caso raro, para redimir la vejacion ofrecérselos, lo que supone el derecho de España, cuando dice se puede repetir contra el juez si se le donó alguna cosa para que no juzgue injustamente, *ley fin. tit.* 22. *part.* 3.

P. ¿A qué penas queda sujeto el juez que se deja corromper con dádivas? *R.* Ademas de la gravísima culpa é infamia que trae consigo este crímen, incurre otras gravísimas penas. Y omitiendo otras por las leyes de España quedan los jueces obligados á restituir el duplo, y los secretarios el cuadruplo, siendo la causa pecuniaria; y ademas los daños y espensas que haya sufrido el que fué injustamente condenado. Por el derecho canónico es suspenso por un año el juez eclesiástico que se deja corromper. A las mismas penas quedan sujetos los que corrompen al juez para que dé sentencia injusta.

P. ¿El juez ejecutor ó comisario elegido para hacer diversas ejecuciones en uno ó muchos lugares, puede exigir de cada uno de los deudores el salario diario por entero? *R.* No puede; porque la asignacion del salario que en España es de doce reales, es por el trabajo diario y no por el cargo de las ejecuciones que en un mismo dia pueden efectuarse; y asi, si en uno se practican muchas, se debe repartir entre los deudores, *pro rata* la contribucion. Asi se previene espresamente en la ley 6. de la nueva Rec. *lib.* 6. *tit.* 14. Ni pueden los jueces que los comisionan pactar con ellos el que les den parte del salario designado. Puede, sí, el acreedor convenirse con el ejecutor en menor estipendio, reservando lo demas para sí, porque el dicho salario está asignado como una pena convencional para obligar al deudor á que pague cuanto antes. Si el ejecutor camina al destino de su ejecucion por camino mas largo del que era preciso, no puede percibir las dietas que corresponden al camino mas distante.

PUNTO II.

Del modo de proceder por inquisicion.

De tres maneras puede proceder el juez á dar sentencia, á saber: por *inquisicion*, *acusacion* y *denunciacion*. Procede por inquisicion, cuando procede de oficio á inquirir los delitos y delincuentes sin que haya quien acuse. Procede por acusacion, cuando hubiere acusador; y por denunciacion, cuando se denuncia al juez el delito, sin que el denunciador quiera obligarse á probarlo.

Divídese ademas la inquisicion en *general*, *especial* y *mista*. La general se da cuando se inquiere por el juez de delito y delincuente inciertos, como en sus visitas lo hacen los visitadores. La especial es, cuando procede acerca de cierta culpa y persona. La mista, cuando se espresa el delito y se inquiere en comun del delincuente, ó al contrario. Esto supuesto

P. ¿Se requiere para la inquisicion general que preceda infamia? R. No; porque esta inquisicion es

muy necesaria para purgar la república ú obispado, y por otra parte á nadie se hace injuria con la dicha inquisicion. Y si algunos por ignorancia manifiestan en fuerza de ella los delitos ocultos, es *per accidens.* No obstante, para evitar este inconveniente, deben los jueces, á lo menos por caridad, prevenir en sus edictos, que solo hablan de aquellos cuyos autores padecen alguna infamia, especialmente en las visitas de monjas, ó cuando se dirigen á gente poco instruida. No hablamos aqui de los delitos que pertenecen al santo tribunal; pues estos y los que fueren directamente contra el bien comun se deben declarar aunque no preceda infamia.

P. ¿Se requiere infamia para proceder por inquisicion especial? *R.* Sí; porque sin que ella preceda se hace injuria á la persona de quien se inquiere. Esceptúanse de esta regla general algunos delitos, como el de heregía, apostasía, de lesa magestad, falsificacion de moneda, y otros contra los cuales se puede proceder aunque no preceda infamia.

P. ¿Se requiere para la inquisicion mista la infamia del delincuente? *R.* No. Asi lo atestigua la comun práctica de los jueces, quienes si encuentran el cadáver de un hombre muerto, inquieren quien haya sido el matador para cumplir con su oficio y dar satisfaccion al pueblo. Mas los testigos no estarian obligados á manifestar al occisor no habiendo precedido alguna infamia; ni puede obligarlos á ello el juez; y mucho menos al reo, si acaso es llamado como testigo. Pero si el testigo ó reo manifiesta injustamente algun delito oculto al juez, cuando hace inquisicion general, es lo mas probable, que puede despues proceder á la inquisicion especial, con tal que no haya adquirido la noticia del crímen con injustas preguntas; porque en este último caso, todo lo que obrare despues será injusto y nulo.

Los prelados no pueden inquirir los delitos de sus súbditos dudando, si pueden, ó quien los cometió; porque en caso de dudar *melior est conditio possidentis.* Por el contrario á los prelados es á quienes principalmente pertenece cuidar del honor de sus súbditos, no obrando en lo público cosa que pueda servir á infamarlos, manifestando desconfianza de ellos, ó mudándolos intempestivamente de un convento á otro.

P. ¿Qué se requiere para que sea válida la inquisicion especial? *R.* Muchas cosas: 1.ª Que se pruebe el cuerpo del delito. 2.ª Que haya acusador, á lo menos virtual, esto es, infamia probada. 3.ª Que contenga todas las circunstancias del delito, para que el reo se pueda defender en juicio. 4.ª Que se esplique el lugar y tiempo. 5.ª Que proceda por indicios públicos. 6ª. Que se haga por juez competente. 7.ª Que sea dentro de los veinte años desde que se cometió el delito, á no ser que este prescriba antes. 8.ª Que el reo no esté ya absuelto de él.

P. ¿De qué manera se debe proceder en las causas de los regulares por via de inquisicion? *R.* El prelado que tiene legítima autoridad para proceder contra el reo, habiendo probado la infamia, y puéstola por cabeza del proceso, debe en primer lugar elegir secretario, que habiendo hecho juramento de ejercer fielmente su oficio, escri-

ba y firme todo lo que se obrare á la presencia del juez. Debe despues este juntamente con el secretario, formado por ambos el interrogatorio, examinar los testigos, tomándoles primero juramento de decir verdad, y preguntando la edad de cada uno. Los sacerdotes han de jurar *in verbo sacerdotis*, puesta la mano sobre el pecho; y los legos á Dios, y á una cruz, formándola ó tocándola. Y se ha de notar que acabado el exámen de cada testigo, y al fin de la última respuesta, debe el secretario añadir las palabras siguientes: *Todo lo que afirmó ser verdad por el juramento que lleva hecho; y habiéndole leido toda su deposicion de verbo ad verbum, se ratificó en ella; y lo firmó de su propia mano.* Deben tambien firmar el juez y el secretario. Si el testigo no supiere escribir ha de formar una cruz como esta ✠, y que otro firme por él, poniendo su nombre, y no el del testigo; lo que el secretario notará con toda espresion.

Debe despues de esto el juez ver lo que se convence por la deposicion de los testigos. Y si no hubiere testigo ocular alguno, ni semiplena probanza, no puede el reo ser preguntado jurídicamente, sino que ha de proceder á examinar otros testigos, ó desistir de inquirir mas; á no haber graves indicios é infamia, que en cuanto probada vale por testigo, aunque como pública sirva de acusador.

Practicadas las dichas diligencias, y citado el reo, ó este confiesa la culpa, ó la niega. Si lo primero, le ha de conceder el juez el tiempo conveniente para proponer las escusas que tuviere, y para que se ratifique en la primera comfesion, y asi pueda proceder con mas madurez. Y supuesta dicha confesion y ratificacion puede pasar á dar la sentencia. Si el reo niega el delito, y este está plenamente probado, puede tambien dar la sentencia despues de concederle el tiempo suficiente. Si falta la semiplena probanza, se ha de proceder á convencer al reo, examinando mas testigos, ó poniéndolo á cuestion de tormento, que para con los regulares debe ser mas suave, como estrechándolo mas en la cárcel, imponiéndole ayunos mas severos, ó disciplinas mas rígidas. Si niega en el tormento, debe ser absuelto. Si confiesa en él, debe despues fuera de él ratificar la confesion, y asi se puede proceder á la sentencia.

Cuando se procede por via de inquisicion, aunque se consiga plena probanza, se debe proceder con mas benignidad en la sentencia, que si fuese por acusacion. Esto se entiende segun el derecho canónico, y cuando el delito no es notorio, ó comprobado por confesion de la parte; porque el derecho civil manda á los jueces impongan la pena ordinaria. Pueden los regulares apelar de la sentencia dada por el prelado inferior al superior, *servato ordine juris*, dentro de la religion. A los jueces de fuera solo podrán apelar cuando la sentencia fuere contra su propia regla ó constituciones, y demasiadamente escesiva, lo que rarísima vez podrá suceder. Véase el Tratado XXXVIII.

Los regulares no estan obligados á observar los ápices del derecho al proferir sus sentencias, sino que bastará procedan *simplicitèr, summariè, y de plano, sine strepitu, et figura judicii, sola veritate facti*

inspecta; conforme á las propias constituciones, y los privilegios apostólicos concedidos á varias religiones.

PUNTO III.

De la acusacion y denunciacion.

P. ¿Qué es acusacion? *R.* Es: *Delatio rei de crimine commisso facta in libello accusatorio coram judice competente ad vindictam, ad bonum commune.* Para que la acusacion sea legítima se requieren cinco condiciones: 1.ª Que se haga por escrito del acusador ó notario. 2.ª Que se ponga en ella el nombre del acusador y acusado, ó á lo menos el oficio de este. 3.ª Que tambien se escriba el delito en particular, para que el reo pueda defenderse. 4.ª Que se esprese el lugar y tiempo en que se cometió. 5.ª Que el acusador firme la acusacion, para que se tenga por obligado á probar el delito; y de lo contrario queda espuesto á la infamia y pena de talion, ó á otra á arbitrio del juez. Esta acusacion judicial tiene lugar aun entre los religiosos, porque ellos no menos que los seglares, deben mirar por el bien comun de su religion. Bien es verdad, que si el daño puede evitarse por medio de la denuncia, no se debe usar de la acusacion judicial, para que no se turbe la paz religiosa, y se disminuya la caridad.

P. ¿Hay obligacion de acusar á los malhechores? *R.* Muchas veces la hay grave, como en los delitos que van contra el bien de la religion ó de la república, pudiéndose probar, y si no deben denunciarse. Tambien tienen obligacion de acusar los que lo tienen por oficio, como los guardas y ministros, y no haciéndolo pecarán gravemente contra justicia, con obligacion de restituir. Los demas que no estan por su oficio obligados á ello, pecarán gravemente contra caridad, si pudiendo hacerlo cómodamente, no acusan el delito perjudicial al inocente. Ninguno está obligado á acusar para vindicar su propia injuria, porque cada uno puede ceder de su derecho, no habiendo detrimento de tercero. Sobre quiénes sean hábiles ó inhábiles para poder acusar, pueden verse los autores. Es asunto que pertenece á los jueces, y por eso no nos detenemos en él.

P. ¿Qué es denunciacion? *R.* Es: *Manifestatio facta superiori, ut remedium, aut correctionem, vel pœnam adhibeat.* Para con los teólogos es en dos maneras, á saber: *evangelica* y *judicial.* Por la primera se denuncia el delito al prelado como á padre para su enmienda. Por la segunda para el castigo, ó para la compensacion del daño causado, ó para que el indigno no sea promovido á los oficios, ó contraiga matrimonio el que no puede. Se distingue de la acusacion, en que esta se ordena al castigo, y la delacion deja el negocio al arbitrio del juez. Tambien se distingue, en que no es necesario se haga por escrito como la acusacion, ni el denunciante está obligado á probar el delito, como lo está el acusador. Para la denunciacion evangélica es preciso haya precedido la correccion fraterna, mas no es esto necesario para la judicial, como ya dijimos en su lugar. Si el prelado inferior puede por sí mismo corregir al súbdito, no puede sin pecar denunciarlo al superior, con tal que por sí mismo pueda conseguir su enmien-

da, porque asi conviene á la fama del delincuente y á la caridad. Esto debe entenderse cuando la culpa procede de fragilidad, y rara vez se comete; porque si fuese frecuente, y de malicia, deberia prevenir de ello al superior, para que por no entenderlo, acaso espusiese al súbdito á riesgos y peligros. Lo mismo se ha de decir cuando el religioso se muda de un convento á otro.

PUNTO IV.

De los testigos y del reo.

P. ¿Qué es testigo? *R.* Es: *Legitimus probator super statum causæ alterius.* Llámase testigo de toda escepcion, ó mayor de toda escepcion, aquel que tiene todos los requisitos que pide el derecho, y por lo mismo no puede ser repelido, y asi se llama legítimo. Por el contrario aquel que carece de algun requisito, ó se le puede poner alguna escepcion legal, se dice inhábil é ilegítimo. El resolver quiénes lo sean ó no, lo dejamos á los jurisconsultos.

P. ¿Debe el testigo preguntado de algun delito responder segun la mente del juez? *R.* Debe, y de no hacerlo será perjuro, y pecará contra la obediencia y justicia legal, y aun contra la conmutativa, si es con daño de tercero. Cuando el juez pregunta sobre algun hecho, no estan obligados á responder los que solo lo saben de oidas, porque lo que hemos oido no lo sabemos; pero sí estará obligado á responder cuando preguntare de delitos que consisten en voces, como la blasfemia y contumelia, el que lo oyó inmediatamente, mas no si lo oyó referir á otros.

El testigo que juró decir la verdad, si se halla que mintió en alguna cosa sustancial, no prueba acerca de lo demas. Si dijo una cosa en juicio, y otra distinta fuera de él, se ha de estar á lo primero. Si el escribano escribió una cosa, y el testigo afirma despues que no lo dijo, debe darse crédito al escribano. El que por ignorancia ú olvido testificó lo falso, debe manifestarse el defecto al juez antes que dé sentencia, para evitar el daño del inocente. Si lo dijo con malicia está obligado á librar al inocente, aunque sea con perjuicio de su vida ó fama, como tambien á resarcir los daños que se hayan seguido de su falso testimonio. Lo mismo decimos del que indujo á otro á jurar falsamente en perjuicio del prógimo. El testigo está obligado á ofrecerse á testificar en favor del inocente, si puede sin grave incómodo, cuando de no hacerlo amenaza á este algun grave daño, porque asi lo pide la caridad, aunque no le obligue á ello la justicia.

P. ¿Está siempre obligado el reo á responder á lo que el juez le pregunta? *R.* Debe siempre que le conste que le pregunta legítimamente; porque supuesta la legitimidad de la pregunta, tiene el juez derecho á que el reo confiese la verdad, y esto aun cuando por su confesion se le haya de imponer pena capital, por ser correlativos el derecho de preguntar en el juez, y la obligacion de responder en el reo. Ni esto es *se ipsum prodere*, porque *proditur ab alio*, mediante la suficiente prueba para obligarle á confesar la verdad. Asi lo pide el bien comun, cuya conservacion obliga, aunque sea con detrimento de la vida del

particular. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 69. *art.* 1.

P. ¿El que ocultó la verdad al juez cuando le preguntó legítimamente, estará obligado á volver á manifestarla despues? *R.* Si es antes de darse la sentencia, siempre queda el reo obligado á manifestar la verdad, pues mientras no se profiera, dura el mandato de decirla. Lo contrario se ha de decir proferida ya la sentencia, porque con ella se finaliza el juicio y el oficio del juez. Esceptúase cuando el crímen fuere en perjuicio del bien comun, ó del particular del inocente, porque en este caso siempre estará obligado á manifestarlo, como tambien los cómplices de él por pedirlo asi la caridad y justicia.

El reo que por miedo de los tormentos se impuso delito que merezca pena capital, y por su confesion ha de ser condenado á muerte, peca gravemente contra su propia vida, y acaso contra la fama agena, y asi está obligado á retractarse, aunque sea con peligro de padecer cualesquiera tormentos.

P. ¿Es lícito al reo apelar de la sentencia? *R.* Puede, si la sentencia fuere injusta ciertamente, ó en duda. Si por todas partes fuera justa, pecará gravemente en apelar, asi porque desprecia la obedencia del juez, como porque supone falsedad en los testigos, y perjudica á la otra parte. Y asi el reo pecará gravemente en apelar, y tendrá obligacion á resarcir los daños que de su injusta apelacion se siguieren. Como quiera, el que haya de apelar consulte á los timoratos, y que con el temor de Dios junten la instruccion necesaria para aconsejarle lo que debe hacer en Dios y en justicia.

P. ¿Puede el reo huir de la cárcel? *R.* Distingiendo; porque ó está en ella como por pena, ó hasta que pague las deudas; y en este caso no puede huir, si tiene con que satisfacer, por haber obligacion á sufrir la pena que fuere justa. O la cárcel se da para custodia temporal ó perpétua, y en ambos casos puede huir, porque nadie está obligado á la pena antes de la sentencia del juez. Puede tambien el reo condenado á muerte huir lícitamente, aunque sea rompiendo las puertas, ó derribando las paredes de la cárcel: es sentencia comun. Estará, no obstante, obligado á restituir los daños seguidos por este quebranto pudiendo. Tambien es lícito á los que no sean ministros de justicia aconsejar al dicho reo que huya; pero no le es lícito á sus amigos ayudarle inmediatamente, ó cooperar físicamente á quebrantar la cárcel, por ser esto privativo del reo. Pero aunque el reo condenado á muerte pueda huir, no está obligado á ello, sino que puede sujetarse á la pena debida.

P. ¿Es lícito al reo condenado á muerte corromper con dinero á los guardas? *R.* Haciéndolo sin dolo, fraude ó mentira, puede engañarlos ya sea con dádivas, ya con sagaces estratagemas; porque tiene derecho á mirar, por todos los medios posibles y permitidos, á la conservacion de su vida. Mas en ninguna manera puede el reo resistir con fuerza ni armas al juez, ni á los ministros de justicia; á no ser injustamente condenado á muerte, que entonces podrá resistirse para su defensa, pudiendo hacerlo sin violencia ni armas, y sin escándalo. S. Tom. 2. 2. *q.* 69. *art.* 4.

PUNTO V.

De los abogados, escribanos y otros curiales.

P. ¿Cuáles son las particulares obligaciones de un abogado? *R.* Son muchas, y principalmente las siguientes: 1.ª Debe bajo de culpa defender las causas de los pobres, no solo en necesidad estrema, sino tambien en la grave. En la primera, aunque sea con grave incómodo propio, y con leve lo estará aun en las comunes, á la manera que dijimos de los ricos en órden á dar limosna. 2.ª No tomar á su cargo las causas injustas, y si tomó alguna que al principio juzgó justa ó mas probable, en conociendo su error debe abandonarla, manifestando á su parte su injusticia; y no haciéndolo, queda en obligacion de restituir los daños causados á ambos litigantes. 3.ª Que no manifieste á la otra parte los secretos de la suya, á no ser que en alguna gravísima causa capital, ó de fama preclarísima, queriéndola defender injustamente el acusador. 4.ª Que sepa bajo de culpa grave, y con obligacion de restituir los daños que se sigan de su ignorancia, lo que es necesario para desempeñar su oficio. Esto es comun al juez, procurador, relator, y á todos los que tengan á su cargo algun ministerio. 5.ª Que donde tuviere salario asignado por las leyes, como lo tiene en España, no pueda recibir mas, bajo la obligacion de restituir el esceso, y donde no estuviere tasado su salario, se acomode al natural, justo y moderado, segun la calidad del negocio. Si empezada la defensa de la causa no puede proseguir en ella, solo podrá recibir el salario *pro rata* de su trabajo. Si el abogado se conviene con algun magnate en un tanto anual por la defensa de todas las causas que al año le ocurran, podrá recibir el precio convenido, aunque no haya ocurrido causa que defender; asi como el médico puede hacer lo mismo respecto de su salario anual, aunque en el pueblo haya habido pocos ó ningun enfermo. Omitimos otras obligaciones de los abogados, que pueden verse en los autores que tratan mas de propósito esta materia, contentándonos con amonestarles procuren en cuanto les sea posible evitar pleitos, pues como dice el Eclesiástico, *cap.* 28. *Abstine à lite, et minues peccata.*

P. ¿Cuáles son las obligaciones de los escribanos, secretarios y notarios? *R.* Lo primero estan obligados á guardar toda verdad y fidelidad, *aliàs* serán perjuros. 2.º Deben estar instruidos en lo que es necesario para desempeñar sus oficios; de lo contrario pecarán contra justicia, con obligacion de restituir los daños seguidos de su culpable ignorancia. 3.º Deben con toda diligencia estender los originales, perfeccionarlos y guardarlos con todo cuidado, ni pueden ocultarlos, sino manifestarlos á la parte cuando los pida justamente. 4.º Estan obligados á no manifestar á la parte los decretos antes de firmarlos el juez. 5.º No pueden formar el testamento de ningun amente, ó que no esté en su sano juicio, ni instrumento alguno falso, usurario ó injusto. 6.º No pueden recibir mas salario que el que está prescrito por las leyes.

P. ¿Qué obligaciones tienen los procuradores? *R.* Los procuradores

se reputan como unos coadjutores de los abogados; y asi lo que dijimos de estos puede en su proporcion aplicarse á los procuradores. Deben, pues, estos tener la instruccion suficiente de las cosas de su oficio, que deben ejercer con toda solicitud y diligencia, pidiendo los términos justos para la prueba, mas no los impertinentes, que solo sirven á estancar los asuntos: deben apelar cuando convenga; no admitir causas injustas, ni menos probables, que la opuesta; guardar toda verdad; despachar las causas por su órden; no inducir á las partes á ninguna concordia inícua, aunque sí á la que sea justa, y conforme á la equidad y paz; no jurar en nombre de la parte sin espreso consentimiento é informe; finalmente, deben ejercer su oficio fiel y diligentemente; de lo contrario pecarán contra justicia, con obligacion de restituir.

P. ¿Cuáles son las obligaciones de los relatores? *R.* Los relatores, que son los que delante de los jueces hacen relacion de las causas, estan obligados á leer con atencion el proceso, y referir con distincion y claridad lo que en él se contiene; de manera, que si omiten alguna cosa sustancial, ó favorecen mas á una parte que á otra, pecarán gravemente con obligacion de restituir. Tambien les está prohibido recibir dinero ni regalo de las partes.

P. ¿Cuándo pecarán en sus oficios los alguaciles ó ministros ejecutores del juez ó república? *R.* Pecarán, si no guardan el juramento; si no ejecutan fielmente los mandatos del juez, como cuando les manda prender á alguno, y ellos dejan de hacerlo con esperanza de algun interés, ó por él le avisan para que huya; si dando vuelta por las casas tratan con aspereza á los vecinos; si les hacen alguna violencia ó agravio sin mandato del juez; si no son fieles y veraces con este, y con la república. Finalmente, no les es lícito recibir regalos ni dones que puedan apartarlos de los trámites rectos de la justicia. Si faltan en cosa grave pecarán mortalmente, con obligacion de restituir.

Los oficios de que hemos tratado en todo este capítulo son peligrosos para muchos, no porque sean malos en sí, sino por la facilidad con que se abusa de ellos. Deben, pues, los que los sirven mirar antes por el bien de la república que por el interes propio, no atender en el desempeño de su oficio á lo que hacen otros, sino á lo que deben hacer ellos, observar fielmente las leyes, en especial aquellas en que se tasa el justo precio de su trabajo, y no dar entrada en su corazon al vicio infame de la codicia. No haciéndolo asi corre peligro su salvacion, por hallarse en sus oficios rodeados de peligros y negocios, y por eso se dijo: *Beatus, qui procul negotiis...*

FIN DEL TOMO PRIMERO.

MARQUÉS DE SAN JUAN DE PIEDRAS ALBAS

BIBLIOGRAFÍA TERESIANA

SECCIÓN IX

Libros publicados por Carmelitas de la Reforma Teresiana.

Número 1859	Precio de la obra..... Ptas.
Estante 126	Precio de adquisición. »
Tabla 1	Valoración actual..... »

1859.

COMPENDIO

MORALE

SALMATICENSE

I